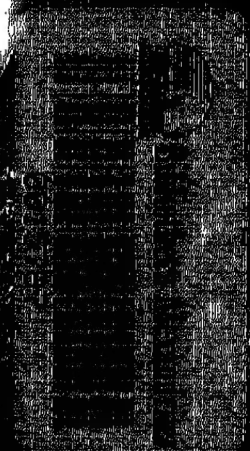
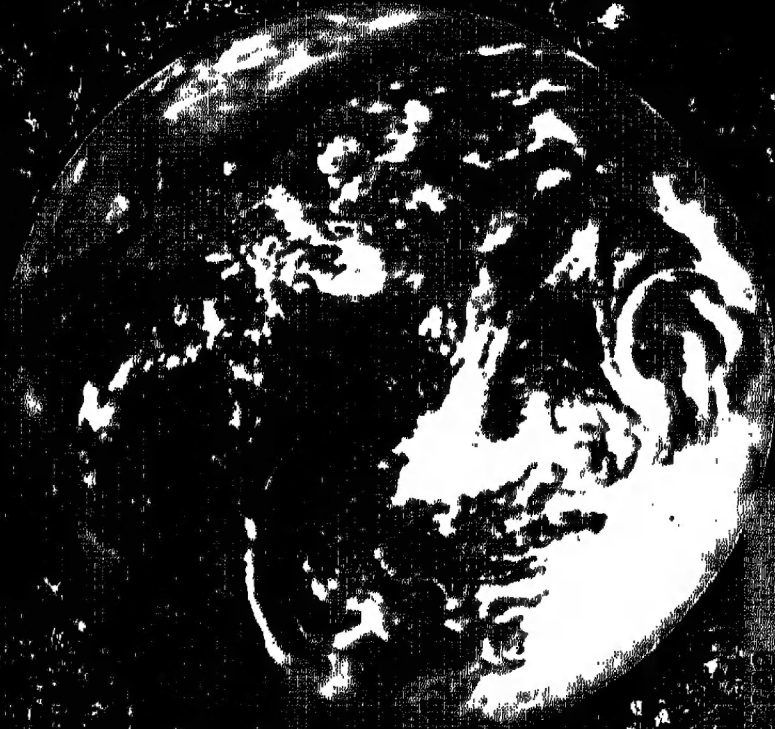


# تفسير شيخ الأرض

الشيخ محمد بن عبد الوهاب











تيسير شيخ الأرض

# الوجود والصيرورة والفعل

مقدمة فلسفية لمحنة الوجود والحضارة والمصير

منشورات اتحاد الكتاب العرب

---

١٩٩٤

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس  
محفوظة لاتحاد الكتاب العرب

### تنبيه

يحسن بالقارئ مراجعة ثبت معاني المصطلحات  
في نهاية الكتاب قبل قراءته

## ملحمة الوجود والحضارة

- ١ -

١/١ اننا في عملنا الفلسفي لانستطيع ان نبدأ تفلسفنا إلا من اللحظة التي نحن فيها . وحتى إذا شئنا ان نفلسف الماضي ، وان كان بعيدا جدا ، فاننا لانستطيع ان نفلسفه إلا من اللحظة التي نحن فيها . وهذا أمر في غاية الأهمية ، وليس تافها كما يبدو في الرحلة الأولى : فوضع الذات المتفلسفة ووضع العالم الذي هي فيه وهي تتفلسف ، هما دور محطير في رؤية الماضي . فليس هناك ماضٍ موضوعي على الرغم مما اعتقده ميشليه ومدرسته التاريخيه .

١/١/١ لهذا لا بد لنا من ان نبدأ موضوعنا الذي نحن بصددده ، من لحظةنا الحاضرة ، من اللحظة الحضارية التي يمر بها عالمنا المعاصر . وهنا لا بد لنا من أن نتساءل : لماذا هو في الوضع الذي لمجده فيه ؟ انه يبدو عالما إنسانيا قائما على أساس من العالم الطبيعي . وإذا أنعمنا النظر مليا في ماضيه ، تبين لنا انه ظل طبيعيا إلى حين مجيء الإنسان ، وانه منذئذ أخذ يكتسب إنسانيته . وقد كان ذلك يبطء في البدء ، ثم أخذ يتسارع تسارعا متزايدا يوما بعد يوم .

ومن هنا كان هذا السؤال الكبير : كيف تسنى للعالم الإنساني ان يقوم فوق العالم الطبيعي ؟ وهل كان هذا العالم الطبيعي يحمل بذور العالم الإنساني منذ البداية ؟ لاشك انه ماكان للعالم الإنساني ان يقوم ،

- ٥ -

لو لم يكن متضمنا بالقوة في العالم الطبيعي . قد تتبادر إلى الذهن بداهة هذا الأمر ، مادام الإنسان صانع هذا العالم ، هو اصلا ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعي . اليس الصيرورة هي التي قذفته إلى هذا العالم ؟ ولكن هذا لا يكفي ، ولا بد من ان يكون ما يحدث في العالم ، يحدث على نحو يسهل افعال الإنسان .

والحقيقة اننا نعيش في مجتمعات حضارية منذ أكثر من ثلاثين قرنا . وهذا يطرح علينا السؤال التالي : إذا كان العالم الإنساني قد اقيم فوق العالم الطبيعي ، إلا تعني اقامته خروجا على القوانين الطبيعية ؟ ان هذا السؤال قد يحظى بالاجابة المعهودة : ولكن الإنسان يتمتع بحرية يتفرد بها من بين الكائنات جميعاً ، وهي التي نخوله الخروج على قوانين العالم الطبيعي ، وتتركه مسرحاً لافعاله التي كانت في أساس اقامة المجتمعات وبناء الحضارات .

٢/١/١ وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال عن حقيقة هذا الإنسان ، ومدى قدرته على الوقوف في وجه العالم الطبيعي ، وهل بإمكانه وهو ألا جزء منه ، إلا يخضع لقوانينه ؟ وما الذي يجعله متميزاً من سائر الكائنات ، ويهبه هذا الاستثناء ؟ وهل في قوانين العالم ما يسمح بهذا الاستثناء ؟

إذا تأملنا وضع الإنسان ووضع العالم ، وجدنا انه بحرية الأول وبقوانين الثاني ، يقوم العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي . فعبقرية الإنسان تجد متكأها الراسخ والمعين في الأشياء والحوادث . ولولا هذه وتلك لما كانت حضارة ولاعبقرية . ولكن الأمر ليس مختلفاً من الناحية الاخرى : فلولا الإنسان وما يتمتع به من حرية ، لما قام عالم انساني فوق العالم الطبيعي ، ولظل هذا العالم الاخير مسرحاً للحتميات يتلو بعضها بعضاً .

والحقيقة ان الإنسان حينما يقيم عالمه الإنساني فوق العالم الطبيعي يدخل وشي الحرية في نسيج الحتميات الطبيعية ، فيضيف إلى

الوجود صوراً جديدة ما كانت له قبل مجيئه . وهذا بالضبط ما نسميه الحضارة بأوسع معانيها . غير ان العالم الطبيعي يظل بحتمياته مرتعاً حصصاً للحرية الإنسانية ، فتتحول بها إلى افعال تجري في العالم الطبيعي ذاته ، ساعية إلى تغييره : فلولا العالم الطبيعي لما كان الإنسان ، ولما كانت بالتالي الحرية ، ولما تزوجت بالحنمية فعلاً يغير بالعالم الطبيعي عالماً مغايراً ، يمزج الإنساني بالطبيعي . ولو لا غناه غير المتناهي لما أمكنها ان تضيف الإبداع إلى الإبداع على نحو ليس له نهاية ، إذ بالحرية يتحول ما هو طبيعي إلى ما هو إنساني ، ولكن لكي يعود من جديد إلى طبيعته الأولى ، بمجرد انتهاء الفعل وتحوله إلى نتيجة ، أي إلى حتمية . ولاشك ان الأثر الإنساني يبقى ، ليدل على الإنسان الذي أبدعه .

لكنه لا يغير من حقيقته الطبيعية ، حقيقة صيرورته حتمية مثل سائر الحتميات .

٣/١/١ ولكن ، إذا كانت للفعل الإنساني كل هذه الأهمية ، فهي ليست متعلقة به بما هو مجرد فعل إنساني ، وإنما بما هو إنساني يسعى إلى التوافق مع عالمه من خلال توافقه مع الكل . ان هذا التوافق هو الباعث الأخير لكل فعل إنساني ، سواء أكان فردياً أم جماعياً . وإذا كان هذا يقول بالغائية في العالم ، فهي غائيته بالإنسان ومن خلاله ومن خلال أوضاعه في العالم .

ولكن الغايات الإنسانية لا تكون غايات بحق ، إلا بالقيم التي تحملها فيها بالقوة ، والتي تحققها بالفعل إذ تحقق ذاتها . ومن هنا كان الوجود يتضمن الفكر والغاية والقيمة ، ولكن بصراحة منذ المرحلة التي حملت الصيرورة الإنسان إلى الوجود . ولهذا كان الوجود يتضمن بالقوة العلوم والفنون والمؤسسات الإنسانية كلها ، أي يتضمن الحضارة الإنسانية بشتى مظاهرها ، جراء تضمنه الإنسان بالقوة في البدء ، وبالفعل فيما بعد . ولكن الصيرورة بعامة ، والصيرورة البشرية بخاصة ،

لم تؤتيا كل اكلهما حتى الآن ، ومازال امامهما الكثير لتعطياه ،  
باخراجه من القوة إلى الفعل .

٢/١ وهكذا يتضح ان واقع العالم الطبيعي في فترة ما قبل الإنسان  
كان نتيجة الصيرورة ، وان الواقع الحضاري كان نتيجة بحسب  
الإنسان إلى هذا العالم ، وقيامه بأفعاله فيه ، ولاسيما الجماعية منها .  
وبما ان الواقع الحضاري واقع مضاف ، فقد كان مساهرا إلى حد بعيد ،  
لقوانين العالم الطبيعي . لهذا كان مزيجا من القيم والطبيعة . وليس هذا  
امرا غريبا ، فالإنسان نفسه كائن قيمي مركب على كائن طبيعي .

١/٢/١ والحقيقة ، إذا كان الإنسان هو الكائن الأخير الذي  
قذفته الصيرورة إلى الوجود ، كان لابد لغاياته من ان تصبح موجهة  
لهذه الصيرورة . بيد ان غايات الإنسان الكثيرة تتلخص في غاية واحدة  
شاملة ، هي اقامة عالم انساني فوق العالم الطبيعي ، ومافكرة الفردوس  
الذي وعد الناس به إلا تعبيراً عن هذه الرغبة . ولكنه تعبيراً عن رغبة  
كان الإنسان يشعر دائماً به بعد تحقيقها . ولهذا قرلها بعالم آخر غير  
عالمنا الارضي . ولكنه ما من عالم انساني غير هذا العالم . وتحقيق  
رغبات الإنسان واحلامه إنما يكون فيه ، وبصنع يديه . وهذا ما جعلنا  
نتكلم باستمرار على فردوس ارضي يحقق فيه الإنسان انسانيته ،  
بتحقيقه قيمه الاجتماعية والعليا ، وجعل كل ما يحدث فيه ، يحدث  
وفقا لها .

لكن ما يعيق غاية الإنسان ، هو تضارب توجهات الافراد  
والجماعات ، وهو ليس نتيجة لاستحالة التوفيق بينها ، وإنما لاتباع  
الافراد والجماعات مصالحهم الخاصة القريبة . غير ان توحيد الإنسان  
والعالم يبقى مطلبا لا بد منه ، لبقاء النوع الانساني مستمرا من ناحية ،  
وساعيا إلى زيادة تلاؤمه معه من ناحية أخرى .

ولكن تحقيق هذا المطلب مشروط بتحقيق مطلب آخر ، هو  
توحيد البشر فيما بينهم افرادا وجماعات وانما ، فمن دون ذلك ، تكون

جهودهم منصبة على كيد بعضهم لبعض ، والغاء بعضهم عمل بعض .  
وليس تحقيق ذلك بالعمل المعجز : فمن صفات العالم الإنساني الذي  
نتطلع إليه ، انه يمكنه بينائنا اياه بحريتنا فوق العالم الطبيعي ، ان يبدل  
صورا كثيرة لا تخص من الانسجام ، نظرا لعدم تناهي عناصر العالم  
الطبيعي التي يمكن التصرف بها من ناحية ، ولغنى الخيال الإنساني  
وامكان تجديده بتجاربه المتجددة المتنوعة جيلا بعد جيل .

٢/٢/١ غير اننا حينما نختار عنصرا من عناصر العالم ، ونجعله  
موضوعا لعلمنا، نختار صورتنا التي ارتضيها لأنفسنا ، وصورة العالم  
كما نريده ان يكون . لكننا - وبالإسف ! - لانستطيع ان نتحكم  
بهذه الصورة باستمرار، فنحن لانستطيع التحكم بصورة العالم ، لأنه  
ارحب من مجال قدراتنا بكثير من جهة ، ولجهلنا بحقائقه كلها ، من  
جهة أخرى . والحقيقة ان امورا كثيرة تظل دون قدراتنا، لا بما نحن افراد  
فقط بل بما نحن جماعات ونوع أيضا : فقد كان العالم قبلنا وبني  
بحسب طبيعته ، لا كما نشاء نحن . وما علينا إلا ان نهي عليه عالمنا  
الإنساني ، معتمدين كل الاعتماد على قوانينه اساسا لما نصبو إلى بنائه  
ومن هنا كان عالم الحضارة عالما من صنعنا ولكن بمواد العالم الطبيعي  
وقوانينه .

بيد ان العالم الذي نريد بنائه نتيجة حريتنا ووعينا ، والاعمال  
التي نقوم بها ، هو تعديل للعالم الطبيعي الذي كان من دوننا . أما  
الوعي فليس في نهاية الأمر إلا هذه المسافة التي تفصل بيننا وبين  
الموضوع الذي نرغب فيه ، وان كنا واياه في عالم واحد لا يني ساعيا  
بصيرورة لا تكف عن الجريان : انها تجري باستمرار، وهو يتابعها حينما،  
ويقف متأملا حينما آخر . إنه يحاول في وقفاته المتناوبة أنا بعد آن ، ان  
يسترجعها تفكيراً ، بغية فهمها « أما من اجل الفهم لذاته ، أو من اجل  
التمهيد إلى العمل . وغالبا مايكون الفهم من اجل كشف جديد ، في  
سبيل إبداع جديد . هناتعمل الحرية مع الطبيعة : حرية الفعل الإنساني

مع حتمية العالم الطبيعي « ويكون التوجه إلى الحياة أو الفن ، نحو مملكة الخير أو مملكة الجمال . ان وعي هذه الحتميات التي تعمل فيها ومن حولنا هو الذي يتيح لنا التحقق . وعندئذ ينشط الفكر ، ويبدأ يهيء للعمل المراحل التي سيلتزم بها ، للوصول إلى الغاية التي كان نور الوعي قد اضاءها منذ البداية .

ومن هنا كانت التمنيات النظرية هي التي تتحقق عملياً في سلوكنا ، لا تلك التي بدت لنا مجردة في غضون المداولة « بل تلك التي تشبثت الحرية بها في اثناء التنفيذ . ففي هذه الاثناء « نعود إلى التوحد مع العالم تشخيصاً ، بعد ان نكون انفصلنا عنه في النظر تجريداً . وبما اننا من حيث نحن بشر « نحمل في كياننا حتميات تكاد تكون هي ذاتها ، وتحيط بنا حتميات عالم واحد ، تكاد تكون هي ذاتها أيضاً ، لولا بعض فروقنا الفردية واختلافاتنا الاجتماعية « فقد كان أمر تواصلنا وتفاهمنا وتعاوننا ممكناً ، وكان هو الذي يحدد علاقاتنا بعضنا ببعض .

لهذا كان ما نختاره متشابهاً ، ان لم نقل متماثلاً . اننا غالباً ما نختار امكانات الصيرورة المعروضة امامنا ، وفقاً لرغباتنا أو ارادتنا . وسواء اخترناها بحسب هذه أو تلك « فاننا نختارها وفقاً لسلم من القيم يعرض لنا في ذلك الحين .

ولهذا يأتي العالم الذي نحن بصدد اقامته ، مزيجاً من حتمياتنا البشرية والفردية وحتمياته الطبيعية والبيئية . ولكن سلم القيم الذي يعرض لرغباتنا ، غالباً ما لا ننعم النظر فيه مثلما يعرض لنا ، ونحن نعمل ارادتنا . ففي الحالة الاولى ، غالباً ما نستوحي القيم السلبية والنسبية ، في حين اننا في الحالة الثانية « غالباً ما نستوحي القيم الايجابية والمطلقة : اننا في الحالة الاولى ، نظل نرواح بين الجزئي والجزئي « فيأتي عالمنا الإنساني ناقصاً ، في حين ان مراوحتنا في الحالة الثانية « تكون بين الجزئي والكلّي ، فنقترب خطوة من عالمنا الإنساني الكامل .



١/٢ ولكن فهم الحضارات التي اقامها الإنسان ، لا يمكن ان يتم من دون فهم الإنسان نفسه : فهو مفتاح سر ما قامه وما يقيمه منها . فما حقيقة هذا الإنسان ؟ وهل تنحصر في كونه فردا أم جماعة أم نوعا ؟ أم هي كل هذا معاً ؟ وإذا كان كل هذا معاً ، فلماذا اختل الارتباط بين هذه الجوانب .

١ / ١ / ٢ أن اول ما يخطر بالبال في الوهلة الأولى هو ان الموازنة بين الوقائع توحي بأن الإنسان يمثل استثناء بين كائنات الطبيعة : فهو يستطيع الخروج عليها ، وان كان يفعل ذلك بالخضوع لها ، على حد قول فرنسيس بيكون . انه ابنها المنسوج بخيوطها ، والذي يظل في نهاية الأمر كائنا طبيعيا بين الكائنات الطبيعية .

ولكن كونه كائنا طبيعيا يعطينا جنسه « ولا يعطينا فصله النوعي الذي يجعل منه هذا الاستثناء . وهنا نقف لنقول : ان فصله النوعي انه عاقل كما قال القدماء . ولكننا نضيف إلى ذلك : انه حر ، كما يلح المحدثون على وصفه مع الحاحنا نحن انفسنا على ان حرية تنفله إلى فعل تعقله ذاته . ولكن الحرية والعقل من جانب الإنسان ليسا كافيين لحدوث الفعل خصوصاً « ولقيام الحضارات عموماً « ان لم يرافق هذا وذاك تخصيصه في الوجود المشخص تجعل عملهما ممكناً . هذه الخصيصة هي الصيرورة التي من شأنها تجريء الوجود إلى موجودات جزئية ، تتيح معالمها المحددة للحرية والفكر ان يتدخلا ، فيحدث الفعل في الحدود الضيقة ، وتقوم الحضارات في الحدود الواسعة .

والحقيقة ، إذا كان العالم يخضع لقوانين ثابتة « وكانت القوانين الثابتة تعني الارتباط بالاحتمالات « كان تمكن الإنسان من الخروج على هذه القوانين وحتمياتها ، وبناء الحضارات المختلفة ، ناشئا عن طبيعة الإنسان وما يتصف به من حرية وفكر ، مما يعطيه القدرة على التملص

من حتميات عالمه ، واستخدامها هي ذاتها في تحقيق غاياته : فهو بالحرية التي يتمتع بها والتي تمكنه من القيام بأفعاله ، وبالفكر الذي يضئ له المحيط الذي هو فيه يستطيع ان يخرج على حوادث الصيرورة ، وان يتشبهت باحدى حتمياتها ، فيحقق بفعله غاية من غاياته .

وهكذا يبدو انه لولا طبيعة الصيرورة التجزيئية وقدرة الفكر التجريدية ، لما تمكن الانسان من النفاذ إلى الحوادث ، وتحويلها إلى أفعال ذات غايات انسانية .

٢/١/٢ وهذا يعني ، انه بالفعل والصيرورة يمكننا ان نغير معالم الوجود ، وان كنا لانستطيع ان نفعل شيئا مخالفا لقوانينه . فبمجرد القيام بالفعل ، نستطيع ان نمشي صهوة الصيرورة لبلوغ مرامنا . وهنا يتداخل النظر والعمل والابداع ، لكي تصل بنا إلى شاطئ عالم جديد غير العالم الطبيعي ، عالم من صنعنا نحن البشر ، وبممكننا ان نسميه عالما انسانيا عن حدارة .

تلكم هي الحياة فهي الوسط الذي نصنع فيه عالمنا ، الوسط الذي تستحيل فيه المادة إلى غير ذاتها بوعي يحول الوجود إلى فكرة ، والفكر إلى عمل ، والعمل إلى إبداع يتصرف بالموجودات . ومن هنا كان تلاقي النظر والعمل في الوجود ، بعد تلاقيهما في الوجدان . وهذا معنى ان مافي الوجدان يتحقق في الوجود ، وان مافي الوجود يتحقق في الوجدان.

ومما يدل على وحدة النظر والعمل ، عدا اصلهما الوجداني ، هو ان العمومية ليست فكرية فقط ، بل عملية أيضاً : فما نصنعه بأفكار عامة تظل مرافقة له ، ومتجسدة فيه ، بحيث نستطيع ان نصنع أشياء كثيرة على غرار ما اردنا ذلك . وهكذا يصبح هذا الشيء المفرد

الذى صنعناه ، مؤثلا لعمومية نستطيع ان نستوحجها في اعمالنا المقبلة .  
وإذا تساءلنا عن سر ذلك كان لابد لنا من ان نلاحظ : اننا لانستطيع  
ان نفكر أو نعمل إلا وفق منطق الصيرورة ، التي تساعد افعالنا على  
التحقق فيها : فما دامت هي التي تمكنها من التحقق ، وكان لابد  
للتحقق من ان يكون فيها ، كان لابد لأفعالنا من ان تتبنى منطقها نظرا  
وعملا . ولهذا فنحن نلمس في افعال الذات اثر الصيرورة ، سواء اكان  
ذلك في مجال التفكير أم السلوك أم الإبداع : فمن خلال حركة  
الصيرورة ، تتمكن من التجريد والفهم والتفكير وممارسة نشاطاتها  
المختلفة ، وفعاليتها مشروطة بسلبيتها تجاه الصيرورة حيناً ، وبإيجابيتها  
حيناً آخر .

والحقيقة انه ما من نقطة انطلاق ، ولا من نقطة وصول ، إلا  
بالنسبة إلينا نحن البشر ، سواء اكان هذا يتعلق بأي فرد منا أم بأي  
شيء نترصد له . ولهذا كنا وحدنا الذين نحدد لنا بداية ونهاية في هذا  
الوجود عن وعي وارادة . بيد ان تحديد بداية ونهاية لعمل من الاعمال  
كنا نلظرنا في امكانه « هو من اجل فهم العالم وترك اثر فيه . لهذا كانت  
كل خطوة من خطواتنا بمنزلة كشف جديد له وسلوك جديد فيه »  
وربما من اجل إبداع جديد .

٣/١/٢ ومن هنا كان الإنسان قادرا على الإبداع نظرا وعملا «  
وكان الإبداع الحقيقي هو في التأليفات لافي العناصر : فالعناصر  
موجودة ازلا وستظل باقية اهدا ، وليس بإمكان الفكر ان يتصورها  
خلاف ذلك . وإذا صادف ان رأينا جديداً كان الفضل  
لحركة الصيرورة ، التي تظهر ماكان بالقوة إلى الفعل ولكننا  
كثيرا ما نحاكي الصيرورة في تحليلاتها ، ونكشف البسيط وراء  
المعقد . أمّا التأليفات فقد تكون طبيعية ، وقد تكون  
إنسانية .

ولكن الإنسانية لا بد لها من ان تتكىء على الطبيعية ولا يمكنها ان تكون من دونها . وهنا يتدخل النزوع الإنساني وتصوراته في اقامة عالم لا يقتصر على ارضاء حاجات الإنسان الطبيعية ، بل يتجاوزها إلى تحقيق شروط الرفاه أيضاً . ذلك ان الطبيعة البشرية تنظر نظرة تقويمية للامور، لاتقف عند حدود الرضى بالواقع ، بل تنزع نحو الافضل خيراً وجمالاً ، معتمدة على تقصي الحقائق . ومن هنا كان فعل التقويم احد المراجع التي لا بد من استفتائها في فهم ما يبدعه الإنسان من فنون واخلاق .

بيد ان إبداع الأشياء الجديدة ، والمؤسسات والأنظمة الجديدة ، واقامة عالم انساني جديد ، بعلم جديد ، وسلوك توجهه اخلاق جديدة، وفنون تخلقها خلقاً جديداً إذا عني شيئاً ، فهو يعني إبداع انسان جديد . ولكن إبداع الجديد لا يعني إبداع الجيد دائماً . ونحن إذا كنا في كل لحظة من حياتنا ، نبدع انفسنا بأفعالنا بصور جديدة ، فان ابداعاتنا تتراوح بين البعقرية والابتذال . هذا قدرنا : فما دام هناك صيرورة ، فالفرصة متاحة أمامنا للفعل ، وكل فعل نقوم به يغير من شخصنا في اتجاه التجديد أو الابتذال .

٢/٢ غير ان حركة الصيرورة العامة ، وان كانت تشير إلى تحكم الآلية فيها ، انما تتضمن الحرية فيها بالقوة . وهذا ما يبرهن عليه وجود الإنسان ، الذي يتمتع وحده بالحرية من دون سائر الكائنات : فلولا ظهور هذه الحرية لديه لما امكنه ان يبدع شيئاً ، وان يتابع ابداعات الصيرورة على مستوى غير مستواها .

١/٢/٢ ومن هنا كانت الحرية مبدعة . ولكنها لا ترتقي إلى مستوى الإبداع إلا بهبوطها إلى مد الصيرورة ، وبتشبها بموجوداتها وحوادثها جاعلة من حتمياتها مادة لعملها المبدع . وهكذا لا يكون إبداع من دون حرية وحتمية حرية يتمتع بها الوجدان ، وحتمية تقدمها الصيرورة . ولكن هذا لا يحدث عفواً إذ لا بد للحرية من ان تتحقق في

فعلي تحليل وتأليف « فما تقوم به حقا » هو تحليل المؤلف ، وتأليف البسيط . وهذا يعني ، ان عملها المبدع يتعلق بالصورة لا بالمادة .

والحقيقة انه بانزلاق الفعل على الصيرورة استنادا وعبورا ، يتمكن المبدع من إبداع ما يبدع ، كما يتمكن من تغيير اتجاه سلوكه . وهذا يفترض امكان تغيير منحي تفكير هذا المبدع أيضاً . وكل هذا يعني شيئاً واحداً : انه لولا الصيرورة لما كان فكر ولا عمل ، سواء اكان العمل سلوكاً اخلاقياً أم ابداعاً فنياً . ان الصيرورة هي أم الإبداع نظراً وعملاً . ولهذا كان الإنسان ابن إبداع الصيرورة من ناحية ، ومتمم عملياتها الإبداعية من ناحية أخرى . ولكنه اذ يتمم عملها ، لا يستغني عن مبدعاتها يقيم عليها ابداعاته .

لهذا كان إبداع الصيرورة الطبيعية مغايراً كلية لإبداع الإنسان . ان الأول نتيجة حركة آلية « في حين ان الثاني وليد تبصر كبير نفاذ ، تمهذ له الحرية والتفكير . لكن الإنسان نفسه وليد هذه الحركة الآلية ، وحركة التبصر الفكري لم تبدأ الا به ومنه . وهذا يقي مسألة نشوء الحرية غائبة في حالتها من الالتباس « كما هو شأن الإنسان ذاته . فكيف نشأت الحرية من آلية الصيرورة الطبيعية ؟ وكيف نشأ الإنسان من عالم غير انساني ؟ هذا مانراه من الأسرار « بل لغزا محيرا .

٢/٢/٢ لقد ألح هيغل على ان تطوير التفكير هو الشرط الرئيسي لتكوين الفرد تكويناً حضارياً ، يجعل العقل ذا قيمة شمولية « والحضارة انتقالاتاً من البساطة الطبيعية إلى الشمول الفكري . وبذلك اغفل ما هو مشغص في حياة الافراد . وهذا ما يدعوننا إلى الالتفات بدورنا ، على الجانب المشغص من الحياة والحضارة ، والمناذاة بفلسفة مشغصة .

والحقيقة انه لولا الفعل الارادي المسبوق بالتصور العقلي ، لما امكننا ان نقيم الحضارات المختلفة . فمجرد قيامها دليل على ان

الضرورة لا تجرنا كلياً معها ، وإن لنا ملء الحرية في التوجه بتفكيرنا حيث نشاء ، وإن نصب تصميمنا على الأفعال التي نريد. ففي نظام الضرورة الطبيعية كان الإنسان متروكاً لـحتمياتها ، وفي نظام الحضارة أصبح سيد مصيره ضمن حد معين ، وفي خلال فترة مؤقتة ، أو لأنها من صنعه ، وثانياً لأنه لا يكاد يقيّمها ، حتى تصبح مثل نظام الطبيعة الذي تقيّمه الضرورة .

بيد أن هناك اتصالاً بين الطبيعة والحضارة . ولهذا كانت ماهية العالم الحضاري امتداداً للطبيعة البشرية ، التي ليست إلا اصطفاً من ماهيات الوجود المشخص ، وصلت به الضرورة إلى أوجها . ومن هنا كانت الحضارة نتيجة أفعال صادرة عن الطبيعة البشرية ، بها يلائم الأفراد والجماعات والنوع بين حال رفاههم وحال العالم الطبيعي الذي قذفوا إليه . وكانت هذه الملاءمة ممكنة ، لأنها ملاءمة بين الوجود المشخص الذي هو أصل الإنسان وأصل المادة التي تصنع منها أشياء الحضارة .

ولكن صدور الحضارة عن الطبيعة البشرية ليس آلياً ، بل إنها نتيجة أفعال إرادية مدروسة متتالية . وما الآثار التي يخلقها بنو البشر أفراداً وجماعات ورائهم ، إلا دليل على الحرية التي يتمتعون بها . وهذا يعني ، أن الحضارة التي نعيش في كنفها ، والتي هي أرثنا من الآباء والأجداد ، دليل أيضاً على حرية الإنسان في كل زمان ومكان . وهذا يجعلنا نستنتج ، أن الآثار التي يخلقها كل جيل وراءه ، تظل باقية في ضرورتها ، إلى أن يأتي الجيل اللاحق ، فيتشبه بها ، ويتابعها أو يعدلها ، أو يحل آثاراً أخرى محلها . وإن كان هذا لا يحدث إلا بالتدريج .

بيد أن هذا غالباً ما يأخذ شكل الصراع . والحقيقة أن الصراع بين الدول أولاً ، وبين الحضارات ثانياً ، هو دائماً صراع على حتميات

منها تصنع السلطة السياسية أو المظاهر الحضارية . وليست وظيفة الحرية الإنسانية هنا غير استخدام حتميات معينة ، في سبيل إقامة معالم حضارية معينة « بحيث يصبح الأمر أمر استبدال حتمية بأخرى » من خلال تصور عقلي شامل للحضارة . وبذلك تكون الحضارة في جوهرها « هي تجنيد الحرية البشرية من أجل ضمان سيادة الحتميات الإنسانية على الحتميات الطبيعية.

- ٣ -

١/٣ وبعد هذا كله ، هل نستطيع ان نقول : ان مايجزه الإنسان على الأرض كان مقدرا من قبل في كركة الصيرورة ؟ يمكننا ان نجيب بنعم « ولكن بشرط واحد ، وهو ظهور الإنسان إلى الوجود : فالحضارات والثقافات ماكان لها ان تقوم لولاه « وان كان هو نفسه لا يستطيع اقامتها من دونها .

١/١/٣ ان هذا يتطلب منا فهم حقيقة العالم الذي سمح للانسان بأن يكون استثناء فما حقيقته ؟ انه الوجود المشخص ، أي الوجود في صيرورته والصيرورة في وجودها . وهو الكل . انه لو كان مجرد وجوده لاستحال حرية الإنسان ، واصبح كل شيء خاضعا لحتمية كلية صارمة . ولو كان مجرد صيرورة لاستحال إلى سيلان مطلق ، واصبحت الحوادث والافعال لاضابط لها . ومن هنا كان الوجود يهبه الثبات ، وكانت الصيرورة تهبه الحركة « وكان كل منهما يقيد الآخر ، فلا يكون مطلقا . وهذا مايتيح لحرية الإنسان ان تتدخل تدخلا له فائدته المردوجة في الثبات والتغير : فالتغير يترك فرصة لتدخل الحرية « والثبات يجعل تدخلها وفق نظام « فتكون الأفعال ممكنة وهادفة معا . وهذا مايتطلبه فعل الإنسان في نطاقه الضيق « وما تتطلبه الحضارة في نطاقها الاوسع . وهذا ينتهي إلى ان بنية الكل وجودا وصيرورة ، هي التي تسمح بالأفعال الإنسانية بعامة ، وبناء الحضارات بخاصة .

ولكن الإنسان الذى هو استثناء ويمكنه ان يقوم بأفعاله الحرة ، هو نتيجة من نتائج الصيرورة . انها هي التي قذفته إلى هذا العالم كائنا حراً عاقلاً من جهة ، ووهبتة القدرة على الخلق والابداع من جهة أخرى ، وهذا يخلو لنا البحث عن سبب قيام الحضارات في بنية الوجود المشخص ذاته « ولا سيما في صيرورته . وهذا يربط الإنسان وحضارته بصميم الوجود المشخص ، ويجعل مسألة كلها فروعاً من المسألة الفلسفية الأساسية : الابداء الصيروائية .

وهذا يعني ، ان الخلق والابداع الحضاريين هما استمرار لعمل الصيرورة في خلقها وابداعها . وبهذا ترتبط جذور الإنسان بأعماق الوجود إنطلاقاً من صيرورته ، ويكون مايفعله تنمة مكملة لما ينتج عن الصيرورة .

٢/١/٣ لاشك ان في الحضارة حديثاً ماكان له ان يتحقق لولا عمل الإنسان وابداعه . هذا أمر مسلم به ، ولا يمكن انكاره . ولكن بعض التأمل يبين ان ما فعله الإنسان لا يخرج في حقيقته ، على قوانين العالم . فالإنسان يراعي وهو يعمل هذه القوانين ، ليضمن النجاح لعمله.

والحقيقة اننا مانكاد نستيقظ على الوعي ، حتى نلاحظ ، ان هناك الصيرورة تعرض ذاتها علينا امكاناً عاماً للفعل ، يتخصص في امكانات خاصة « تعرض لنا بحسب موقعنا منها في المكان والزمان الموضوعيين ، وعلينا ان نختار من بينها الحتمية التي تتحول بها حريتنا إلى فعل يتخذ سبيله إلى التحقق . ومن هنا كانت الصيرورة متكاً للفعل في حريته وحتميته : فهي سند لحتميته ، وفجوة لحريته ، عليها يقوم وينزلق متنقلاً من موجود إلى موجود ، واثباً من فوق الفجوة التي تفصل بينهما . وهذا يظهر بوضوح ، انه ماكان ممكناً لولا الصيرورة . فتعدد الموجودات الجزئية وما ينتج عنها من حوادث « هما في اصل الامكان المفضي إلى الاختيار والحرية ، ومن ثمة إلى وقوع الفعل . ومع



هذا ، يبقى الأمر غير كاف ليصبح الفعل فعلاً : فالاعتبار يفترض التفكير . وهذا يعني ، ان الفعل لا يقتصر على حرية تزدوج بحتمية ، بل يتعداهما إلى كونه مسبوقاً بالتفكير . وهكذا يبدو انه مامن امكان من دون الصيرورة : انه شركة بيننا وبين الوجود المشخص : فالوجود بحركة صيرورته ينقله من حال الكمون إلى حال الظهور ، فيفسح المجال أمام الوعي لادراكه « وأمام الحرية للتشبث به حتمية لها . ولهذا يبدو عمل الصيرورة من جانب وعمل الحرية من جانب آخر : فلولاهما لما كان فعل ، ولما كان تحقق . وإذا انعمنا النظر قليلاً ، وجدنا ان الصيرورة بما تتيحه من امكانات تكشف عنها تقلباتها ، تدعو الحرية إلى التشبث بأحدها حتمية لها ، والتحول إلى فعل يخلف اثراً ظاهراً في العالم الخارجي . فالصيرورة والحرية رفيقتان ، مادام الكائن الحر موجوداً : اولاهما تعرض امكاناتها ، والاخرى تختار منها ما تختار ، لتحويله إلى فعل فائز . ومن هنا كان الفعل وتحققه الخارجي رهينين بلحظة تلاقي الحرية بالامكان الذي تختاره من بين الامكانات التي تعرضها الصيرورة . وهذا هو الاتفاق بعينه : انه ملاقة الجزئي للجزئي . بيد ان امكان جزئي الصيرورة مرتبط بكلية الصيرورة والوجود . وهذا ما يجعل الجزئي ينتظم في كلية الوجود في نهاية الأمر .

ولكن الامكان لا وجود له إلا بالنسبة إلينا نحن البشر ، وهو ليس كذلك بالنسبة إلى الوجود ذاته . ولعل هذا هو الذي دفع ارسطو إلى تسميته وجوداً بالقوة . فنحن نعتقد ان الامكان ليس إلا الوجود ذاته « وقد عرضته علينا الصيرورة ، بعد ان كان غائباً في اطواء الوجود المشخص . بيد ان هذا امكان مطلق ، ولا يصبح امكاناً حقيقياً إلا حينما يتناوله الفعل ، ويغير منه « وفقاً لماهية يتصورها على نحو من الانحاء . وهذا يبين لنا ، كيف يفسح الوجود بصيرورته ، المجال أمام الحرية البشرية « لكي تتدخل ، وان كان بمحد ذاته ليس مكاناً للحرية .

وهذا ما يجعل الصيرورة علاقة من ناحية « ومفسحة المجال أمام الخلق الإنساني من ناحية أخرى .

فهذا الخلق الجديد هو في اصل استكمال العالم الطبيعي بكل مظاهر الحضارة . والحقيقة ان الفجوة التي تحدثها الصيرورة في الوجود هي التي تجعل من حريتنا حرية معلقة قبل الاقدام على الفعل وتربطنا بحتمياته حين القيام به . في الحالة الاولى « ينشئ هوة بيننا وبين ما نريده ، وفي الحالة الثانية « يقيم جسرا يصلنا بما نريده . وبهذا يكون الفعل فصلا ووصلا بيننا وبين العالم « بفضل حريته وحتميات الصيرورة التي يتشبث بها حيناً بعد حين .

ولكن الامكان إذا كان سنوح احدى الحتميات لحريتنا ، لتتحول بها إلى فعل « فهو على درجتين : مجردة ومشخصة ، وهو لا يتحقق تحققه الفعلي إلا بالدرجة الثانية التي يتابع طريقه بها إلى العالم الخارجي . أما الامكان المجرد فهو يقتصر على تلبس الحرية حتمياتها النفسية والجسدية ، تأهباً للتشبث بالحتميات الخارجية « التي ينتهي التشبث بها إلى ترك اثر في العالم الخارجي .

٢/٣ غير ان هذا يفرض الوجدان وعلاقته بالوجود فبإتصال الوجودان بالوجود المشخص ، يستمد مصادر قوته التي يحقق بها افعاله : فلولاً توحيده مع الوجود المشخص لما امكنه ان يحقق غاية من غاياته . ولكن الغاية غايته وهي تطلع إلى التغيير لصالح الإنسان فرداً ونوعاً . أما الصيرورة فهي وسيلته لاستمداد مصادره من الوجود « لتحقيق ما يسعى إلى تحقيقه .

١/٢/٣ والحقيقة ان في الفعل امراً مشتركاً بينه وبين الصيرورة ، وهو الذي يجعلنا ننفذ إلى صميم الوجود وموجوداته . هذا الأمر هو الحركة . بيد ان حركة الصيرورة متعددة الاتجاهات بتعدد الموجودات الجزئية ، على حين ان اتجاه الفعل واحد تحدده إرادة الفاعل ، الذي لا بد له من ان يكون وجدانياً . غير ان عدوى الحركة تنقل انفعالها من

الصيرورة إلى الوجدان ، الذي لا يلبث ان يستجيب لها بحركة مناسبة ،  
غالباً ماتكون إرادية .

ومن هنا كان بالامكان توجيه احد تيارات الصيرورة في اتجاه  
معين يحقق غاية انسانية . وهذا مايفعله كل منا في كل لحظة ، بل  
مافعلته الحضارات المختلفة منذ اقدم الازمان حتى الآن . وبهذا يبدو  
الوجود فاعلاً من خلال صيرورته المبدعة ، التي لاتنتهي تولد الأشياء  
والحوادث ، ويبدو الوجدان « وهو وليد ، يمتنع من معين تصوراته  
وفكره ، ثم لا يلبث ان ينكفىء إليه بأفعاله ، فتصب صيرورته في  
صيرورته .

غير ان الوجود بما هو وجود ، هو عالم الحتمية الكلية ، وبما هو  
وجود له صيرورته ، هو عالم الحرية الجزئية القائمة على أساس الحتمية  
الكلية . وهذا ما يجعل افعالنا ممكنة ، وبممكننا من ان نعلها حرية في  
المدى القريب ، وان كانت تنتهي إلى الحتمية في المدى البعيد . لهذا  
كانت افعالنا حرية محتومة وحتمية حرة ، جراء كوننا ابناء الصيرورة  
والوجود معاً . فقد منحتنا الصيرورة الحرية ، ولكنها لم تتح لنا فرصة  
الخلاص من حتمية الوجود ، فكانت حرية ناقصة وجزئية .

ومن هنا كان التوحيد بين الوجدان والفعل غير جائز إلا إذا كان  
وجداناً وكان التوحيد بين الوجود وصيرورته جائزاً ، وكذلك بين  
الشيء وصيرورته . فالفعل بما هو ارادى ، يتطلب التفكير والتصميم  
قبل القيام به ، فهو من طبيعة ذهنية في المقام الأول . وهذا يترك فسحة  
بينه وبين المقدمات الفكرية التي تسبقه ، على حين ان الصيرورة لاتتأخر  
عن الوجود ، سواء اكان كلياً أم جزئياً ، فهي حركته المباشرة .

٢/٢/٣ لهذا لم يكن الفعل الذى نقوم به بداية مطلقة ، وكنا  
نستمد معينه من صيرورتنا الذاتية التي هي امتداد للصيرورة الكبرى ، أو  
احد تياراتها الفرعية . فالبداية الحقيقية التي بإمكاننا ان ننسبها إلى  
انفسنا ، هي في الحرية التي تصل صيرورتنا الجزئية بالصيرورة الكبرى .

ولهذا كان بإمكان أفعالنا أن تحدث شيئاً في العالم الخارجي . غير أن حريتنا لا تتجاوز هذا الحد ، إذ أنها سرعان ما تنحصر في تيار الضرورة ، وتصبح جزءاً من الحتمية الكبرى وبذلك يستمر سيل الحتميات الذي يصدر عنا في معظم الحتميات الكبرى الذي هو الوجود المشخص ، وأن نحيل البنا في لحظة عابرة ، أننا أحرار نصنع العالم ونصنع أنفسنا .

صحيح أن للضرورة الوجدان استقلالها عن الضرورات الجزئية الأخرى ، ولكنها جميعاً تتخذ من الضرورة الكلية مركباً لها لبلوغ هياتها . فالوجدان على الرغم من استقلاله ، يمكنه أن يتخذ من الضرورات الجزئية الأخرى ، كالضرورة الاجتماعية مركباً له . وهذا يبين بوضوح « أنه حر من جهة ، ومعتوم من جهة أخرى » وأنه ما من حرية مطلقة في هذا العالم .

وهكذا نجد ، أنه لكي يتحقق الفعل بالحرية وهي تتشبهت بحتميتها ، لابد له من قاع يحدث فيه ، وهو الوجود المشخص من الناحية الكلية ، والوجدان الذي يقوم بالفعل من الناحية الجزئية . أن الوجود المشخص يقدم القاع الثابت والامكانات المتتابعة للفعل لكي يتحقق . فالوجود بمسك الوجدان « والضرورة تتوالى مقدمة حتمياتها إمكانات تتطلب التحقيق . فلولا هذا وذاك ، لما كان بإمكان الحرية أن تتشبهت بحتميتها ، وتتحول إلى فعل .

- ٤ -

١/٤ ولكن « إذا كان الإنسان حراً » فكيف نفلت حريته إلى عالم يفرض بالحتميات المختلفة ؟ كيف يمكن ذلك ؟ وهو ابن ضرورته التي تنشر الحتميات من كل جانب ، في وجود يمثل الحتمية الكلية التي لاخروج عليها ؟ أن جواب ذلك يكمن في طبيعة الإنسان من ناحية . وطبيعة الوجود المشخص من ناحية أخرى .

والحقيقة ان الوجود يتحقق بموجوداته الجزئية ، أشياء وأشخاصا ،  
بطريق صيرورته . هذا التحقق لا ينفي الصيرورة عن الموجودات الجزئية ،  
التي تنابعها على انحاء مختلفة ، بحسب طبائعها المختلفة : الأشياء وفقا  
لمبدأ الحتمية ، والأشخاص وفقا لمبدأ الفعل . ومن هنا كانت جميعاً  
مشاركة في طبيعة الوجود المشعص على هذا النحو أو ذاك : الأشياء  
بموادها المتعددة المختلفة ، والأشخاص بأفعالهم المتنوعة ، فكربا  
وسلوكباً وإبداعياً . وهذا مايسمح بقيام علاقات تآثر وتأثير ، تتعد  
مناحي ارتباط مختلفة بين الأشياء والأشخاص من ناحية ، وبين  
الأشخاص والأشخاص من ناحية أخرى .

وهكذا تكون الحضارات ولادة الأفعال الإنسانية المختلفة ، التي  
انطلقت متكاً لها في الوجود المشعص وموجوداته وحوادثها . ولكي  
لفصل القول في ذلك ، لرى ان نقسم كتابنا هذا إلى ثلاثة أقسام ، هي  
التالية :

الباب الأول : الوجود المشعص ،

الباب الثاني : الوجدان والفعل ،

الباب الثالث : المشروع الإنساني .

—————\*—————

---

الباب الأول

# الوجود المشخص

---

١/٥ إذا كان الوجود المشخص يبدو لفظه بحائية في الوهلة الأولى، فهو ليس كذلك : إذ لابد من التسليم به بعد انعام النظر . قد يكون تعبير ،، بعد انعام النظر،، مؤيدا لرأي من يخالفنا ممن يعتقدون بأنه مامن وجود غير الوجود المجرد ، إذ إن النظر الذي ننعمه لا يتناول غير المجردات .

١/١/٥ ولكن ، دعونا مع ذلك ننعم النظر في الوجود على طريقتنا الخاصة . ولكي نحقق ذلك ، لننطلق من الوضع الذي نجد أنفسنا فيه على سطح كوكبنا . اننا نحتمل في الحقيقة جزءا من هذا السطح، ندوسه بأقدامنا ، ونلامسه بأجسادنا، وفقا لوضعية الوقوف أو الاضطجاع التي نتخذها عليه . ما من احد بإمكانه ان ينكر اني في كلتا الحالتين « أكون على اتصال مشخص مع هذا الجزء الذي يلامسني من سطح هذا الكوكب . ولكن » هل تعني هذه الملامسة الجزئية المشخصة، اني أكون في الوقت نفسه على اتصال مماثل بالوجود المشخص كله ؟ ان ما تصوره من بقية الوجود إنما يكون بالفكر والخيال . وهذا يعني اني مازلت في المجرد . ولكن مامن احد يمكنه ان ينكر اني قادر على الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، ان على رجلي أو بالسيارة أو بالطيارة أو بالمركبة الفضائية الخ ... وهنا يمكنني ان اضيف : اني بهذه الوسيلة أو تلك أستطيع ان انتقل من مشخص جزئي إلى مشخص جزئي ، وهذا يضع في حوزتي ، بمساعدة الفكر والخيال ، الوجود المشخص . وهكذا اجد اني مادم في وضعية مشخصة مع احد اجزاء الوجود المشخص ، فلا بد لي من ان اكون إنطلاقاً منه ، في وضعية مشخصة

مع الوجود المشخص كله . وإذا رأينا انه مامن فراغ في الوجود المشخص ، وان الطاقة تملأ كل مكان فيه ، كان لابد لنا من ان نكون في تلامس مباشر معه .

تلكم هي تجربة الوجود المشخص ، وهي تجربة مباشرة بداءة . لكن اهتماماتنا الذاتية وحياتنا الاجتماعية قد طغت عليها ، فأخفيتاها ، وراحنا الفلسفي ان نتجاوزهما ، لكي نعيش التجربة الوجدانية الوجودية في اصالتها . ولكنه ليس في مقدورنا ان نفعل ذلك ، إلا بممارسة عزلتين توديان اليها ، أما العزلة الاولى فهي الهرب من الحياة الاجتماعية إلى اهتماماتنا الفردية ، في حين ان العزلة الثانية هي الهرب من هذه الاهتمامات الفردية ذاتها ، في سبيل ملائمة الوجود بكامل وحداننا .

وهكذا نجد اننا بتجاوز الحياة الاجتماعية والاهتمامات الفردية ، ننصرف كلياً إلى معاناة تجربة الوجود ، ونكون في عزلة اجدائية .

وهذه هي التجربة الفلسفية الاصلية ، التي تؤسس عليها التجارب الاخرى كلها . الفلسفية منها وغير الفلسفية ، والتي لابد لنا من ان نحلها في فلسفتنا محل الفلسفة الاولى عند القدماء . انها التجربة التي من دونها تغفل التجارب الاخرى قائمة في الفراغ ، لا تجد اساساً ترتكز اليه . ولكننا حين ننصرف اليها ، لابد لنا ولو مؤقتاً ، من ان نشيخ عن مشكلاتنا الفردية والاجتماعية . ففي هذه الاشاحة نتصل به اتصالاً مباشراً يعود بنا إلى الحالة الابدائية ، التي هي في أساس التجربة الابدائية . في هذه التجربة تبدأ فجوات العدم الجزئي بالانحسار ، ليصبح كل ما نشعر به وجودياً ، ويحل الوجد عمل التصور ، وتنتفي المعرفة المجردة ، ويحل محلها اتحاد الوجدان بالوجود .

في هذه الحال ، يكف الوجدان نهائياً عن الاصغاء إلى صوت الذات وصوت الجماعة ، ويتوجد الوجود امتداداً له . هذه العلاقة بالوجود تكون فردية ، اشعر بها ببداية وجدانية وجودية ، ليس



بإمكانني أن أنقلها إلى غيري بالكلمات « وإن كان من المفترض فيه، أن يشعر بها « كما يشعر بها . وهنا يكون حلس الماثلة بيننا ، من حيث أننا نتمتع بطبيعة بشرية واحدة ، هو الذي يجعلني استنتج هذا الاستنتاج، وإن كنت لا أستطيع أن أنقل إلى وجدانه « لأعرف ما يشعر به بالضبط .

٢/١/٥ بيد أن التجربة الوجدانية الوجودية تدل على حالة فعل وانفعال في مد الصيرورة « يمر بها الوجدان . فإذا كنت بالفعل أغزو الوجود ، فهو يغزوني بالانفعال . وبين الفعل والانفعال يتكشف لي الوجود ، وتتكشف لي ذاتي . غير أن علاقة الذات بالوجود وموجوداته ليست علاقة ملغرة « بل واضحة « إذا نحن لجأنا إلى ما يحدث في الصيرورة : فالإنسان الراعي مصدر عن الوجود وصيرورته ، كما صدرت الموجودات الجزئية الأخرى . وهو في كل لحظة يشاهد وهو مغمور بمد الصيرورة « ما ينتج عنها من تغير وكون وفساد ، فيرافق وعيه وما يحدث للموجودات الواقعة في مجالات احساساته . وبذلك يمكنه أن يعرفها ويذكر في ما يحدث لها .

والحقيقة أن الصيرورة تنفس بنا إلى باطن الوجود وموجوداته « فهي الكاشف الحقيقي لسر الوجود من جهة « وسر موجوداته من جهة أخرى . فهناك لحظتان يستطيع المرء فيهما أن يدرك الوجود في تشخيصه : لحظة الكفاله إلى ذاته ، وأدراكه نقطة اندماجه بوجدانه في الوجود المشخص ، وأنه جزء منه « وأنه امتداد له « ولحظة أدراكه شيئا من أشيائه ، إنطلاقا من مجال أدراكي مشخص « حيث يختلط التشخيص بالتحريد ، وتنتهي حركة الانتباه إلى تعميم التشخيص .

ومن هنا كان إمكان ادراك الموجودات الجزئية : فالصيرورة التي تحلل بحركتها الوجود إلى موجودات جزئية « هي التي تساعد الذات على التحريد ، ولولاها لما تمكنت من أن تعرف شيئا ، إذ أن المعرفة في حقيقتها ، هي حركة الفكر في مجازاة الصيرورة . وبهذا يتمكن الذهن من مشاهدة كيف يتولد شيء من شيء فيصل إلى فكرة السببية والمقدم

والتالي « والقوة والفعل » والكون والفساد ، والتغير والثبات ، والكثرة والوحدة ، والكيفيات المحسوسة ، الخ .... وهكذا تكون الصيرورة في أساس تكوين المفاهيم والمقولات والتصورات الخ ... إلى جانب الأشياء وصفاتها . فلا عجب إذاً ، إذا نحن لجأنا إليها ، لاعادة تصور الواقع وفهمه ، وربط حوادثه بعضها ببعض ، وتكوين صورة كلية عنه . ومن هنا لم يكن بالامكان الفصل بين ذاتي والوجود « وكانت العلاقة صميمية بينهما تشخيصاً » ولايفصمها غير التجريد . من هذه العلاقة يستمد العالم حقائق علمه « ويستلهم الشاعر اصدق شعره ، ويضع الفنان يده على اعماق اسرار فنه » وتتجلى للفيلسوف غوامض الوجود وعلاقته بوجدانه وذاته .

٢/٥ وهذا يعني ، ان هناك صلة بين الشخص والمجرد لا بد من جلائها وجلاء الترتيب الذي حدثت بموجبه . فإذا كانت المعرفة في اصلها تجريداً من الموجودات فهل حدث ذلك مباشرة ؟ وإذا كان التجريد يفترض المكان والزمان وعاءين وراءه « فمن أين أتى هذان الوعاء ان ؟ هل هما طبيعيان أم انهما هما أيضاً نتيجة تجريد ؟ وهنا تطرح مسألة ترتيب التجريدين : تجريد الأشياء وتجريد الزمان والمكان ، ايها اسبق ؟ وأي منهما شرط قيام الثاني ؟

في اعتقادنا ، ان تجريد الأشياء من الوجود الشخص ، يفترض المكان والزمان . وهذا يعني « اننا ونحن لجردهما » نكون نمتلك تصوريهما . ولكن هذا يحدث لدى الإنسان الراشد المتحضر الذي عاش في اجواء التجريد . فكيف توصل إلى هذا الوضع ؟ وهل كان امره كذلك منذ بداية ظهوره على سطح هذا الكوكب ؟ اننا نرى ان التجريد وظيفة حيوية تلاؤمية « وانها تستهدف فهم العالم ، من اجل التعامل معه » وان هذا اقتضى التوجه نحو الأشياء فجردها ، وتجريدها جرد المكان والزمان ، إذ انه ما كان بالامكان تجريدها من دون تجريدهما معها . على ان هذا لم يأخذ كامل وضوحه إلا بالتدرج .

وهذا ما نريد تفصيل الحديث عنه في هذا الباب ، الذي سنقسمه إلى  
اربعة فصول هي التالية :

الفصل الأول : وحدة الوجود ،

الفصل الثاني : الصيرورة الخلاقة ،

الفصل الثالث : تجريد المكان والزمان ،

الفصل الرابع : الوجود وتجريده .

\*

## الفصل الأول

### وحدة الوجود

---

- ٦ -

١/٦ إذا تأملنا موقف الإنسان في هذه الحياة ، وجدناه يتمثل في نقطة على طريقها « وهو واقف فيها يبحث عن كنه عالم يخصه » وهو يختلف عن عالم غيره ضيقا واتساعا . ولكن عالمه وعالم غيره وعوالم الأفراد كلها ، أما ان يكون كل منها هو الكل أو جزء من اجزائه . ولكن الجزء يفترض الكل وراءه ، مما يعني اننا كلنا على هذا الطريق أو ذاك في الكل ، الذي لا كل سواه .

١/١/٦ ولكن هناك خطأ فلسفيا ربينا عليه منذ ان بدأنا تفكير ، وهو انطلاقنا من الموجودات الجزئية في تصورنا العالم الذي نعيش فيه ، وهو ناشئ عن معاشتنا هذه الموجودات « في سبيل فهمها ، بما هي كذلك ، بغية استخدامها في اغراضنا الحيوية . وقد اعتقد بعضهم انها نقطة البدء في التفكير الفلسفي ، غير ملتفتين إلى ان الفلسفة تعنى بالكل لا بالأجزاء ، وانها إذا عنت بالأجزاء فهي تعنى بها من حيث علاقتها بالكل . وهكذا نجد امامنا مهمة كبيرة وخطيرة ، هي تحويل التفكير الفلسفي عن مجراه القديم ، وشق مجرى جديد له ، يبدأ من الكل وينتهي بالأجزاء « لا بما هي اجزاء ، بل بما هي اجزاء في الكل .

- ٣٠ -

ولكن « ما موقف الفيلسوف من الكل واجزائه ؟ هل هو الموقف  
الاطبيعي المعتاد الذي طالما اتخذه الفلاسفة ؟ اننا في هذا الموقف  
نستحضر الكل امامنا ، كما لو كان شيئا من الأشياء ، اى كما لو  
كان جزئيا . وهذا ما فعلته الفلسفة حتى الآن « وهو ممكن خيالا ،  
ولكنه لا يعبر عن الحقيقة « لأن من يستحضره هو فيه اصلا ولا يمكنه  
الخروج منه . من هنا كان الموقف الفلسفي الاصيل هو الذي يبدأ من  
الكل والذات التي هي فيه معاً ، بما هي جزء منه تحتل حيزا فيه «  
بالضرورة . وفي هذه الحال ، يتبدد تصور الكل موضوعا أمام الذات  
خيالا ، وتتبدد معه الاطبيعي « سواء اكانت مثالية أم مدانية ، ذواتية  
أم وضعانية الخ ...

والحقيقة ان الواقعة الفلسفية الاولى هي اندراجي وجدانا جزئيا  
في الوجود المشخص « من حيث اعتماده علي وعيا ، واعتمادا عليه  
وجودا . في هذا الاعتماد المتبادل تجد المعرفة جذورها الوجودية « ويجد  
الوجود استطالته المعرفية . ويغمر هذا وذاك الموجودات جميعا ، فيصبح  
المعروف موجودا « والموجود معروفا . وهذا يعني ، انني موجود في  
الوجود ، وان الوجود حاضر لي بحضور خلاق يخلق الوجود على كل  
موجوداته « أشياء واشخاصا « وان هذا من شأنه ان يزيل الفروق بين  
الوجود والحضور ، ماعدا حالات شاذة نادرة لها مسوغاتها المرضية «  
ذاتا وجسدا .

وهذا يعني « انني لا استطيع ان اتصور للتفلسف مبتدا غير اللحظة  
التي اكون فيها وأنا اتفلسف : فأنا لا تفلسف من دون الوجود وليس  
هناك امكان لتفلسفي من دونه . تلكم هي البداية الحقيقية للوجود ، إذا  
كان لابد من ربط الوجود بعويه ومعرفته . وهذا يصح أيضا « حينما  
اتصوره في لحظة سابقة أو لاحقة إذ ان الوعي والمعرفة لابد لهما من ان  
يرافقا الوجود « وقد تزودا باشارة تشير إلى الماضي أو المستقبل .  
وعندئذ يأخذ وعيي الوجود كامل اتساعه « فلا ينقصه إلا العمق  
وتعقب الحالات الخاصة .

٢/١/٦ ولكن الأمر كان على خلاف ذلك في تاريخ الفلسفة .  
فحينما ذهب برميندس إلى ان الوجود موجود واللاوجود ليس  
موجودا ، كان يتصور الوجود ممتلئا ساكنا لا يداخله العدم بأي شكل  
كان . وهذا مادعا احد الميغاريين إلى ان يزعم ان الخطأ يصبح عندئذ  
مستحيلا ، لأنه من حيث هو لاوجود « يستحيل جعله موضوع كلام ،  
ومن ثمت موضوع تفكير . ولكن افلاطون « وهو يدين فلسفيا بالكثير  
لأبوة برميندس ، اضطر بازاء هذه الحجة السفسطائية « إلى ان يرتكب  
جرمة التنكر لهذه الابوة « وان يقلب مقولته في وجود الموجود وعدم  
وجود اللاوجود « فيقول خلافا له : ان الوجود غير موجود ، وان  
اللاوجود موجود ، ليستنتج من ذلك « ان اللاوجود ليس نقيض  
الوجود بل هو وجود مغاير . وهذا أدى به إلى الاعتراف للسليبي  
بالإيجابية « ومن ثمت بإمكان الكلام على الخطأ والتفكير فيه « وكشف  
وجوه السفسطة في الاقوال .

وهنا نقف لنتساءل : ما المسوغ الذي استند إليه افلاطون لتجويره  
قلب مقولة برميندس ؟ ان هذا لايجوز إلا بافتراض الصيرورة من ناحية «  
والانتقال من الكلبي إلى الجزئي من ناحية أخرى . لهذا فقد رأينا من  
جانبا ، ان صيرورة هيرقليطس تتم وجود برميندس « وان الصيرورة  
حركة تجزىء يتحول بها الوجود الذي هو الكل إلى موجودات جزئية .  
ولكن الأمر لايقف عند هذا الحد « لأن هناك انتقالا لامسوغ له في  
رأينا « وهو فهم الوجود فهما آخر غير فهمه البرميندي الممتلىء ، فهما  
بجردا مثاليا ، ان لم يكن هو سبب كل الاخطاء الفلسفية التي ارتكبت  
في تاريخ الفلسفة كله ، فهو سبب اكثرها على الاقل . وهذا الخطأ  
يتأتى من مقوله : ان الوجود ليس موجودا . فلكي يكون الوجود ليس  
موجودا « لابد من تصوره انتقالا من موجود إلى موجود آخر ، أو كما  
سيقول ارسطو فيما بعد : انتقال من القوة إلى الفعل . وهذا عدا انه  
يفترض الجزئية والصيرورة كما ذكرنا ، يذهب إلى ان هناك وجودا

ذهنيا إلى جانب الوجود العيني . ولكن ما في الذهن ليس الوجود ، وإنما صورته أو فكرته .

واننا نرى في مافعله افلاطون خطأ فادحا . غير ان الافدح منه هو تبني اجيال الفلاسفة له ، سواء منهم من جرى على اعقاب افلاطون ، أو من خالفه . فالانتقال من معنى الوجود في الاعيان إلى معناه في الازهان ، من شأنه ان يفسد التفكير الفلسفي كله . ولهذا كان لابد من إعادة طرح مسألة الوجود بمعناه الاوحد ، إلا وهو معناه الشخص .

٢/٦ والحقيقة ، ليس الوجود من اختراع الفلاسفة ، بل انه السند الأول لكل ما اتوا به ، وما اتى به سواهم . انه ليس تجريدا من التجريديات أو من تجريدات سواهم ، بل المنطلق الذي يبدأ منه من مجرد وما مجرد . ومن هنا كانت مسألة الوجود هي أم المسائل الفلسفية . انها تلاحقنا باستمرار ، فما من مسألة قل شأنها أو عظم إلا وتنتهي اليها . ولما كانت حجر الاساس للمسائل كلها ، كان لابد للفلسفة التي تعالجها من ان تكون المرجع الاخير لكل ما يفكر الإنسان فيه .

١/٢/٦ ولكن ، كيف يجدر بنا ان نفهم الوجود ؟ هناك تصوران للوجود ، احدهما صحيح ، ويتماشى مع جزئيه الوجدان ، وثانيهما زائف ، ولا يتماشى معها .

أما الأول فهو تصوره الكل الذي نحن اجزاء منه ، وهو يتجاوزنا من كل جانب ، والثاني تصوره كلا ماثلا أمام ذاتنا ، ونحن نتأمله من خارجه . وكما هو واضح هذا التصور زائف ، لأنه يضع الكل تجاه الذات ، فيجعل منه محدودا بها ، فيغير من طبيعته ، بمعاملته معاملة الجزئي .

غير ان التصور الثاني ، بوضعه الوجود قبالة الذات ، لا يكتفي بجعله جزئيا بل يجعله قابلا للتجريد وتحويله إلى فكرة أيضا . وهذا

يوقعنا في استحالة فلسفية طالما وقعت فيها الفلسفة منذ القديم حتى الآن ، وهي التي ادت إلى الخلط بين الوجود وفكرته . ولكن الوجدان ليس ذاتا فقط ، ليحدث هذا ، بل هو ذات وحسد ، فيه ترتبط فكرة الوجود بالوجود ، فإذا الجزء الذي يلامس حسدنا منه ، يمتد بالفكر امتدادا وجوديا يجعل الفكر يبدو ثانويا بالنسبة إلى الوجود ، ويقتصب مع ذلك مكانته ، ويتوج نفسه بدلا منه .

والحقيقة ان تصور الوجود مجردا تصور خاطيء . انه بمضي من الموجودات الجزئية ، ويتصور ان هناك صفة عامة تجمع بينها ، هي الوجود . ولكن الوجود ليس صفة ، بل هو ما يستمد كل موجود جزئي قوامه منه . وإذا تصورنا الأمر على غير هذا النحو ، أصبح الوجود مكانا مجردا تصطف فيه الموجودات أو افكارها بعضها بازاء بعض . ولكن الوجود ليس مكانا أيضا ، بل القوام الذي يجرد منه المكان . انه ليس مفهوما ، بل كينونة ممتلئة تضم كل الموجودات الجزئية ، الجامدة منها والحية ، المتحركة منها والعاقلة ، وهي تضمها لا لأنها عارضة بالنسبة اليها ، بل لأنها المصدر الذي صدرت عنه . فالوجود فرد واحد وحيد ، والفرد لامفهوم له ، لأنه لاشبيه له يمكن ان يماثله في بعض الصفات ، ويخالفه في بعضها الآخر ، بحيث يمكننا ان نكون من الصفات المتماثلة مفهوما يصدق عليهما كليهما . من هنا كان اغنى الموجودات بصفاته تجريدا ، لاتصافه بصفات موجوداته جميعا ، المتماثلة منها والمختلفة .

٢/٢/٦ وهذا يعني انه مشخص ، وان تشخيصه في صيرورته المتحددة ابدا . ولكن ما يتجدد منه هو صيرورته الناشئة عن تغير موجوداته الجزئية شكلا ووضعا واحوالا ، وليس كنه . فكهن ثابت ، لأنه الكل الذي لا كل سواه . والحقيقة ان صيرورته خلاقية مبدعة من هذه الناحية ، فهي تولد منه موجوداته الجزئية وصورها المتحددة ابدا . ونخص بالذكر منها الإنسان ، السذي لا يكتفي بالتأثر بهما ، بل



يتسابع عملها الخلاق على مستوى آخر ، هو امتداد لعملها . وبهذا  
تكمن عبقريتها الخلاقة : فقد ابدعت الكائن الذي يستطيع ان يدع في  
مستوى ليس بإمكانها ان تعمل فيه من دونه .

وهذا ينقل المسألة من فهم الوجود إلى فهم الوجود المشخص ،  
الذي هو وعاء الصيرورة ، فيه تحدث حدوثها الذي يولد الزمان في  
حضن السرمدية ، فتخلف وراءها الحياة ومظاهرها ، والذهن ومظاهره .  
ولهذا كان كل ما يحيط بنا له تأثيره فينا ، وله جذوره في وعينا .  
وتلكم هي الصلة المتينة بين الكائنات الحية وما يجري حولها ،  
وبين الكائنات العاقلة وما يلد لها : انها صلة وجودية لظاهرة أو  
ماهوية .

#### -٧-

١/٧ ولكننا حينما نبدأ من الكل ، لا بد لنا من طريقة تتفق مع  
هذه البداية . والحقيقة اننا حينما نبدأ بالوجود المشخص الذي هو  
الكل ، نكون اعتمدنا الطريقة التحليلية التجريدية ، التي تطلعننا على  
تضمناته ، ابتداء من الوجدان الذي يكون اول منفصل عنه تجريدا ،  
في سبيل تحليله إلى عناصره ، وتجريده إلى مظاهره المختلفة . ولكن  
ما يحدث حينذاك ، هو انه بانفصال الوجدان عنه تجريدا ، يصبح حقيقة  
جزئية قائمة أمام حقيقة جزئية أخرى ، هي الوجدان الذي يحلله  
ويجرده . ومن هنا كانت هذه الطريقة طريقة معرفة ، ولا بد من تجاوزها  
إلى الطريقة التأليفية التشخيصية ، التي تتلقف نتائجها التحليلية  
التجريدية ، لا بما هي نتائج نهائية ، بل بما هي مرآة ينعكس من خلالها  
الوجود المشخص ذاته ، وقد أخذ يطفو عليه هذا الوجود أو ذاك ،  
بمحوادثه أو أفعاله .

وهذا يعني ، ان الطريقة التحليلية التجريدية التي اتبعها الفلاسفة  
حتى الآن ، طريقة مرحلية ناقصة بمحد ذاتها ، ولا بد من استكمالها

بالطريقة التأليفية المشخصة المتممة لها . وفي هذا تفسير لما سبق ان قلناه، من ان التشخيص يرى من خلال التجريد ، وان الايغال في التشخيص يتطلب ايغالا مقابلا له في التجريد ، بحيث يمكن الوصول إلى التشخيص الكامل من خلال التجريد الكامل . ويمكننا ان نضرب مثالا على ذلك الاجدوان ، الممثل لوحدة الوجود والوجدان ، فهو التشخيص الكامل الذي نراه من خلال تجريد الوجدان منه معرفة من جهة ، واستبقائه فيه وجودا من جهة أخرى ، بغية رؤيته في علاقاته الوجدانية الوجودية ، وراء علاقاته المعرفية المجردة .

انه ليس هناك غير الاجدوان الواحد . ولكنه يصبح متعددًا جراء صيرورته وتجريد الذات المنبثقة عنها . فعندئذ تبدأ المعرفة ، ويبدأ يبدؤها التعدد : فالوحدة وجودية ، والتعدد معرفي . ولكن الذات وليدة الصيرورة ، التي لولاها لما كان التجريد المعرفي ، الذي ينظر إلى التعدد على انه الوجه الثاني للوجود ، فكان الصيرورة تحدث التعدد ، وتحدث الذات التي تعيه .

وهكذا يمكننا ان نلمس في نقطة التقاء الذات بالصيرورة ، كيف ينبثق الوجود من العدم . ولكنه ليس العدم المطلق ، بل العدم الجزئي الذي ترسمه الصيرورة على صفحة الوجود معرفة ، والذي يرافقه الموجود الجزئي في الوقت ذاته . تلكم هي تجربة الخلق كما نلمسها في حركة الصيرورة وتجريد الذات : فالصيرورة تخلف وراءها الموجودات الجزئية المقتطعة من الوجود بأشكال وحجوم وانواع مختلفة ، والذات تعيها وتدرکها في ذلك كله . وهنا يمكن الإنسان ان يضع يده على ينبوع المعرفة والعمل والابداع ، فيكون عالما أو متصرفا أو فنانا ... هنا يمتلىء الوعي بما لا يحصى من حركات الخلق ، وما عليه إلا محاكاتها ، ليصبح هو أيضا خالقا مبدعا .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، فهنا يلمس المرء عناق اللحظة الحاضرة مع السرمدية الدائمة ، ويرى كيف ينزلق الزمان انزلاقا

تختلفي معه معالم الحاضر بين ماض لا يقيم ومستقبل لا يريم . فكيف يمكن بعد ذلك ، ان تكون معرفتنا الأشياء بظواهرها لا بجواهرها ؟ اننا هنا نفرض في الواقع على اسرار الوجود ، متعذرين من صيرورته مطية لنا ، نطلعنا على خفاياه ، فينكشف امامنا غطاء الجهول ، وتبوح لنا الأشياء بمخائنها ، كاشفة عن ماهياتها . هنا نشعر ان ما وصلنا إليه هو كل شيء ، ومامن شيء وراءه يغرينا بالسعي إليه .

وعندئذ يشعر الوجدان بأنه في بيته ، وبأنه ما من شيء غريب عليه ، وبأن جوا من الالفه يحيط به وعلى كل شيء .

٢/٧ تلکم هي تجربة الخلق . ولكنها ليست معلق الوجود المشخص، فهو لم يخلق ولم يحدث ، لأن كل ما يخلق ويحدث ، انما يخلق ويحدث فيه . ان فكرة الخلق والحدوث مشتقة منه وما يجري فيه . والخروج بها منه في سبيل تطبيقها عليه ، يتضمن قلبا للأوضاع ، وجعل الخالق والمحدث مخلوقا ومحدثا .

١/٢/٧ ومن هنا كان الوجود المشخص هو الخالق أو المحدث ، وكانت صيرورته هي وسيلته إلى الخلق والاحداث . وحتى الحرية التي نتمتع بها نحن البشر ، هي هبة منه لتحميلنا مهمة الخلق والابداع واستكمال اسبابهما : فحريتنا هي نتيجة التعدد الذي احداثته الصيرورة ، وتركت لنا فرصة متابعتها والتصرف به وفق مآثره ، لمتابعة عملية الخلق ، وابداع ما لم تتمكن هي من ابداعه . لقد فتحت الصيرورة امامنا كل سبل الإبداع ، وما علينا إلا ان نراقبها ونفهمها ونحاكيها ، لنتمكن من استكمال مبادئه ، باقامة العالم الحضاري فوق العالم الطبيعي .

وهذا يعني ، اننا في الحقيقة لانفعل ، وان الوجود المشخص هو الذي يفعل فينا ، بما هو كل . قد يبدو لنا أن لنا الحرية في فعل ما نريد فعله . وهذا لا يمكن التسليم به إلا في الحدود الجزئية ، فهو في اطلاقه الكلي غير صحيح ، حيث يخضع كل شيء ، بما في ذلك الفعل الإنساني ، لحتمية الكل ، وحيث نظل اجزاء نحيا في أوضاع جزئية ،

ونتابع ضلالات جزئيتنا و اوضاعنا الجزئية ، ما لم نحاول الالتفات إلى الكل ، لرؤيته في عظمتة وجبروته ، وفهم حقيقة وضعنا فيه .

وعلى هذا النحو نكون في الوجود المشخص ، ونظّل فيه فلا نغيّب عنه ولا يغيّب عنا ، إلا في التجريد . بل انه حتى في هذه الحالة ، يكون البطانة الوجودية لكل مجرداتنا : فنحن لانستطيع الهرب منه وهو لا يمكنه ان يفلت منا ، لأنه فيها ، وفيه كل شيء ، وعشنا نحاول ان نهرب من انفسنا ومن كل شيء .

٢/٢/٧ والحقيقة ان الكل لا يمكنه ان يفارق اجزائه . لأنها جميعاً فيه : فمفارقة اياها أو واحدا منها ، لاتحدث إلا بالتجريد ، وهو فعل انساني خالص . ولكن هناك امرا يجب ألا يغيّب عنا ، وهو اننا نظل نفرض الكل وراء ثنائية الجزئي المشخص والكلّي المجرد . مما يشير اشارة واضحة إلى ان التشخيص في الجزئي هو الأول ، وان الكلية في التجريد هي الاولى ، وذانكم هما جوهر الكل . ولهذا قلنا : إذا لم ينته التفكير الفلسفي إلى الكل ، كان تفكيراً زائفاً من الناحية الفلسفية ، أو ينطوي على عطاء على اقل احتمال . وهذا يعني ان العالم ليس تصورا من تصوراتي . لاني كليته ولا اجزائه : انه لا يمكن ان يكون تصورا في كليته ، لأن ما نتصوره يجب ان نتصوره امانا ، والعالم في كليته ليس امانا ، اننا فيه اصلا . لم نخرج منه ، وليس بامكاننا ذلك . وما التجريد الذي نستطيع ان نتصور انفسنا به خارجه ، إلا عملية تزيف وتشويه . تبدي لنا الكل الذي نحن فيه . جزءا محدودا بنا . ونحن محدودون به . ومما يثبت لنا زيف هذا التصور ، اننا لكي نقوم به لابد لنا من ان نبدع بخيالنا وجودا آخر يضمنا ويضمه . واحدا مقابل الآخر .

٣/٢/٧ وهكذا يتضح ان الكل ليس فكرة . وانما وجود مشخص ، وتشخيصه هو الذي يجعله ذا صيرورة تخلف الموجودات الجزئية وراءها ، وان كان تجزيها بالفعل لا يتحقق إلا بتجريد الذات .

غير ان القبض على التشخيص الكلي يبدأ من نقطة محددة من الوجود .  
إذ انني بما أنا جزء من الكل ، لا استطيع ان اطابق بين وجودي والوجود  
المشخص إلا جزئياً . ولكن هذه المطابقة ان لم تكن بالفعل في بادئ  
الأمر ، فانه من الممكن ان تظل بالقوة ، مادام الكل يتجاوزنا باستمرار،  
مهما نقلتنا الحركة من احدى نقاطه إلى الأخرى . ولكن ، بما ان هناك  
فرصة لتحول ماهو بالقوة إلى ماهو بالفعل فانه يمكنني ان أعدّ وضعي في  
الكل في احدى نقاطه، قبضا عليه في تشخيصه الكلي ، متصورا حالة  
حدية يمكنني فيها ان اطابق التشخيص الكلي . وما يميز لي ذلك ، انني  
صدرت اصلا عن الوجود المشخص . وانني اكون وياه وحدة يمكن ان  
ندعوها الاجلوان ، وانه يمكنني ان احس بوحدي معه . إذا أنا اوقفت  
تبار تفكيري الجرد، وتشبثت بوجدى بالوجود . قد تستغرق هذه الحالة  
الحدية أنا واحدا يسكن فيه كل شيء في دوام هذه الوحدة الاجلوانية .  
ولكن هذا الآن الساكن كاف بذاته للقبض على الوجود ، والعودة  
انطلاقاً منه لمسيرة الصيرورة . بغية الاحساس به في تشخيصه الكلي .  
اقول هذا وأنا اشعر ان الكلمات لا توفيه حقه . وليس هذا عجيباً . لأن  
المعرفة شيء والوجود شيء آخر .

والحقيقة ان الكلمات تجريد لايسعف في التعبير عن التشخيص  
الوجودي . انه يقيم هوة بيني وبين الوجود وموجوداته . وإذا كنت  
لاملك حيلة في تجاوزه ، فلا بد لي من اللجوء إليه ، لأعير عن الحالة  
الوجدانية الوجودية . وهذا يعني البدء من الهوة التجريدية التي تفصل  
بينى وبين الوجود المشخص . وهنا اقول : ان بينى وبين الوجود فارقا  
لانهاية له ، يجعلني عاجزا عن تصويره لولا صيرورته التي يمكنني حينما  
امتطي صهوتها . ان اقوم برحلة عبر غير المتناهي فأنا جزء من الكل  
والكل يحتوي . فكيف يمكنني ، ان اتصوره . إلا إذا تنقلت فيه . ولكن  
تنقلي فيه لا يمكن ان يكون فعليا . وانما فكريا وبالخيال . فنحن بيني  
البشر . ننجز بالخيال ما لسنا بقادرين على الجاوزه بالفعل . ولكن

شيئاً ما يجب علينا ان ننجزه بالفعل، ليمكن ان يأتي الخيال والفكر  
فيتابعانه في غير المتناهي . عندئذ فقط يتمكن الفكر من ان يعانق الكل  
بما هو وجود مشخص، ابتداء من التشخيص الذي يتكئء الوجدان عليه  
بما هو جسد ، أي بما هو وجود . بهذا يلموني الشعور الوجداني  
الكامل بأن هذا المجرد المرامي الابعاد غير المتناهية ، هو استمرار  
للمشخص الذي اتكئء عليه هنا في هذه اللحظة . وما يؤيد ذلك ، كل  
خطوة اقوم بها في هذا المعطط الخيالي الفكري ، فهي تأتي لتثبت ان  
ما ينتمي إلى المجرد هو في الحقيقة ذو جذور في المشخص ، ان لم يكن  
هو المشخص ذاته . ولعل رحلات السيارات والبواخر والطائرات قديماً،  
ورحلات رواد الفضاء حديثاً ، دليل كاف على كمون الوجودي  
المتشخص في المعرفي المجرد ..

- ٨ -

١/٨ وهكذا نجد ان السؤال عن الحد الأول الذي صدر عنه كل  
شيء ، هو سؤال عن الوجود وصورته وما ينتهيان إليه من موجودات  
جزئية . وهذا يعني ، ان الحد الأول هو الكل بما يتطوي عليه من اجزاء  
بالقوة ، وان الصيرورة هي سبيل تحققها بالفعل . وهذا يساوي قولنا :  
ان الكل علة اجزائه .

١/١/٨ وإذا كان الكل علة اجزائه كان البداية التي لاتسبقها  
بداية . والحقيقة ان البداية من اختراع الإنسان قياساً على جزئته وجزئيه  
افعاله التي يقيس بها مدى حياته . وهذا يعني ان الكل لا بداية له ، وان  
مآله بداية هو فيه ، أي جزء من اجزائه ، متولد عن صيرورته . ولكن  
الصيرورة ليست كافية لتحديد البداية ، إذ ان هذا يحتاج إلى الذات  
وتجربتها .

ومن هنا كان ماله بداية، له بداية بالنسبة إلى الإنسان الواعي  
الذي يجرد ، والذي يقيس الامور بالنسبة إليه : ففي الوجود المتشخص

وجدت كل الموجودات بأصولها معاً ، بعضها ظاهر ، وبعضها باطن ، بعضها بالفعل ، وبعضها بالقوة . وما حركة الصيرورة إلا من أجل ابطن الظاهر واطهار الباطن ، وادخال ماهو بالفعل إلى حالة القوة ، وإخراج ماهو بالقوة إلى حالة الفعل . ولهذا كانت الموجودات موجودة دائماً وكان ظهورها وبطونها ، فعلها وقوتها ، بالنسبة إلى الإنسان .

ولهذا كان كل ما يحدث يحدث في الوجود المشخص ، إذ لا يمكن كائن ما كان أن يحدث خارج الكل . فما دامت الصيرورة بحركتها غير المنتهية تحدث فيه ، فلا بد لكل ما تخلفه وراءها من أن يكون فيه على نحو من الانحاء ، وأن يستمر بصيرورته الخاصة أيضاً فيه على نحو خاص .

وهكذا تكون الأجزاء جميعاً في الكل المشخص ، وتكون له بما هو مشخص صيرورته التي تنطوي على فحوات لولاها لاستحال حركتها ، ولما كان ثمة أجزاء في الكل : فالصيرورة هي التي تترك للأجزاء بعض الاستقلال بالنسبة إلى الوجود ، إلى جانب الارتباط به . وهذا الاستقلال هو الذي يجعل له صيرورة جزئية مستقلة بعض الاستقلال عن الصيرورة الكلية ، وهو الذي يمكن الإنسان من التصرف به بحريته معرفة وعملاً وإبداعاً . وهذا يفسر لماذا كان بإمكان الإنسان وحده أن يخرج من أسار الصيرورة ، وأن يتخذها مطية له ، لتحقيق ما يريد تحقيقه .

٢/١/٨ والحقيقة ليس الوجود فينا ، وليس إيماننا وإنما نحن فيه ، وموجوداته الجزئية إيماننا . أمّا هو بما هو كل ، فيتجاوزنا نحن وموجوداته فجاءنا كلياً . لهذا كنا والموجودات الأخرى في باطنه ، نتلاقى فيه ونتلامس وتتفاعل ، وكان هذا سبيلنا نحن الكائنات العاقلة ، إلى معرفتها والتعامل معها ، ومن ثمة إلى معرفته هو ذاته ، واتخاذ المواقف فيه ، من خلال التعامل مع موجوداته . ومن هنا كان شعورنا به هو شعورنا به ونحن فيه وكان شعورنا بها هو شعورنا وهي إيماننا فيه أنه لا يمكننا أن نمتنع أبصارنا به هو ذاته ، وأن كان بإمكاننا أن نفعل

ذلك بالنسبة إلى موجوداته الجزئية ، فما نحن فيه لا يمكن ان يكون مشهدا معروضا امامنا ، وانما يمكن ذلك بالنسبة إلى مانحن واياه في باطن الوجود ، إذ انه يصطف معنا فيه على هذا النحو أو ذاك . ففيه وعلى الطريق التي نسلکها في هذه اللحظة أو تلك ، نلتقي بالاشياء والأشخاص ، فنرغب في هذا الشيء وتجنب ذاك ، وتعاطف مع هذا الشخص أو تنفر من ذاك .

هنا لابد للوجدان من ان يعمل بكامله ذاتا وجسدا ، والا افلنت منه الاشياء واستحالت إلى ظواهر وغاب عنه الأشخاص واصبحوا غرباء ، ان لم نقل كائنات غريبة .

٢/٨ وإذا كان الوجود هو الكل ، لم يكن بالامكان ان يكون موضوعا لأنه لا بد للموضوع من ان يكون ماثلا امامنا وهذا لا ينطبق على الوجود لأننا فيه اصلا ، ولا يمكن ان يمثل امامنا ، وهذا يجعله غير ما هو اياه إذ ينقلب إلى جزئي وبمجرد كما قلنا .

١/٢/٨ بيد ان الوجود إذا لم يكن موضوعا فهل يمكن ان يكون ذاتا ؟ انه لا بد له من ان يكون ذاتا ، ان لم يكن موضوعا ، والا بطلت دعوى الفلسفة بمشروعيتها . فالوجود بحاجة إلى ان يوعى ، ووعيه لا يمكن ان يكون من دون ذات . وإذا لم يكن هذا الوعي وعي موضوع ، فأني وعي تراه يكون ؟ انه الوعي الذي يجعل منه وعيا كلياً ويجعل منها ذاته التي تعيه . ولكن ليس أي وعي تعيه به الذات يجعل منه ذاتا ، أو وجودا يجد امتداده في ذات واعية . فلنكي يتحقق ذلك ، لابد للذات من ان تكون صميمية فيه ، بمعنى ان يكون هو ذاته ذا صميمية . وهذا لا يكون من دون علاقة صميمية تقوم بينه وبينني أنا الذي اتفلسف ، بحيث يكون امتدادا لوجودي « واكون أنا امتدادا واعيا له . والحقيقة ان علاقتي الصميمية به هي التي تجعله ذا صميمية فعلية : فهو من دوني ، أو من دون مثلي لاصميمية له . فالصميمية لا يمكن إلا ان تكون ذاتا تدرك ذاتها ، وأنا ذات الوجود التي يدرك بها ذاته . ولكنني



ذات عابرة لكائن عابر ، والوجود ليس عابراً ، مما يستدعي ذاتا ليست عابرة تكون هي التي يبلغ بها الوجود قمة وعيه ، وأكون أنا وغيري من بني البشر ممثلين لها في لحظة من اللحظات ، وفي موقف كلي من المواقف الكلية . هذه الذات هي ذات الإنسان ، أو ذياته ، في تعاقبها أو تعاقبه جيلا بعد جيل .

والحقيقة ان الوجود لم تظهر ذاته إلا بظهور الواسي والمريد ، وبانتشار هذه الذات في فرديات انسانية تتواصل فيما بينها ، ويكمل بعضها بعضا ، جيلا بعد جيل . وتمثل ذات الوجود في ذيات إنساني تنصهر فيه الذوات وعيا ، ويعمل على استكمال الوجود ، باخراج الحضارة التي فيه بالقوة إلى الفعل . هذا الذيات الإنساني ، بما هو وعي الوجود وصيرورته ، هو الذي يجعل ادراك الموجودات ادراكا لها في ذاتها وراء ادراك ظواهرها . فما من ادراك للظواهر مستقل عن ادراك الوجود او عن ادراك الشيء في ذاته ، على حد تعبير كمنط . فأنا منفرد في الوجود ، احسه امتدادا لي في كل الجهات ، وفي كل اللحظات وإذا كان من الفلاسفة من قال بادراك للظواهر بمعزل عن الوجود ، فلأنه جزأ الوجدان وجرد قواه وجعل كل قوة منها تعمل بمعزل عن الأخرى ، ولاسيما بمعزل عن الجسد ، على حين ان الوجدان يعمل بوحده ، متأزرة قواه كلها فيما بينها ، مما يعني ان الوجود الذي يدركه انما يدركه بما هو كذلك في وحدته ، أي وجودا وظواهر . وأنه فيما بعد فقط ، يتمكن بتجربته وتحصيله من ان يفصل ظواهره عنه وان يدرك ماهيته .

٢/٢/٨ ومن هنا لم يكن الوجود يحمل مسوغاته في نفسه ، وكانت المسوغات إضافة انسانية عليه . انه حقيقة تنطوي على حقائق كثيرة بالنسبة إلينا نحن البشر الذين نسعى إلى معرفته ، وإقامة العلوم المختلفة عن موجوداته وحوادثها وعلاقاتها . وكذلك هو خير ينطوي على مخبرات كثيرة بالنسبة إلينا نحن الذين نسعى إلى الانتفاع بها ، في

سبيل استمرارنا في البقاء ، فضلا عن كونه جمالاً ينطوي على ضروب  
الجمال الجزئية المختلفة التي نتطلع اليها نحن الذين نسعى إلى التسرية عن  
نفوسنا بامتاعها بالموجودات الجميلة .

ومن هنا كان لابد للوجود من أن يتحول إلى ذات واعية ،  
تدركه في تجريده حقيقة أو عييراً أو جمالاً ، بحسب مقصد مقصد ،  
وكان هذا لا يكون إلا إذا تلبسته ذات انسانية تدوم بدوامه جيلا بعد  
جيل ، وتمنع الافراد القدرة على تمثل الوجود وقيمه والتعبير عنهما معرفة  
وسلوكا وابداعا . ففي هذه الحالة تشعر الذات الإنسانية ومعها الذات  
الفردية ، بأنها امتداد له في السرمدي . وتلكم هي وحدة الوجود التي  
طالما نوه اليها المتصوفة وفلاسفة الاشراف .

- ٩ -

١/٩ هكذا يبدو ان الوجود وحده هو الذي بإمكانني ان اتصوره  
مطلقا ، إذ انني استطيع ان اتصور نفسي قائما في وسطه ، وهو  
يتجاوزني من كل جانب . أما العدم فلا يمكنني ان اتصوره مطلقا ، إذ  
ان ذاتي التي تتصوره انما تتصوره ابتداء من الوجود الذي أنا فيه .

١/١/٩ ولهذا كان العدم جزئياً ونسبياً بالاضافة الي وإلى الأشياء  
من ناحية ، وبالاضافة إلى الوجود المشخص الذي حولته إلى موجود  
جزئي ومجرد ، حينما استحضرتة امامي خيالا ، من ناحية أخرى ، كما  
سأبين :

والحقيقة أنني لا استطيع ان افكر في العدم ، إلا ابتداء من  
الوجود . وهذا وحده كاف لبيان ان الوجود هو الأول والاصل ، وان  
العدم هو الطارئ عليه . وهذا يمكن بيانه من ثلاثة وجوه : أنا الذي  
افكر بالوجود والعدم ، بالنسبة إلى سابق ميلادي وما بعد موتي ،  
والموجود المشخص بما هو "موضوع" تفكيري ، والموجودات الجزئية من  
حيث امكان عدمها واعدامها .

أما أنا الذي افكر بالوجود والعدم بالنسبة إلى ما قبل ميلادي وما بعد موتي ، فاني استطيع ان اعد نفسي معدوما . مادمت افكر في عدمي فيهما ، إذ انني لا استطيع ان افكر في عدمي فيهما ، إلا إذا كنت موجودا ، ففكرة عدمي أمر طارئ على وجودي . غير انني من ناحية أخرى اشاهد بما أنا موجود، بشرا مثلي يولدون ويموتون، واعرف من خلال الاخبار المجمع عليها ان اجيالاً كثيرة متتالية، في امم متعددة منتشرة في بقاع العالم المختلفة ، قد عمرت هذه البقاع ، ثم زالت من الوجود ، ولا استطيع ان اتصور لنفسي ، مصيراً غير مصيرهم . ولكنني اعلم كل هذا وأنا مازلت موجودا في قيد الحياة. وهكذا يتبين بما لا يدع مجالاً للشك ، ان العدم مجرد فكرة وانه بما هو فكرة، ملحق بوجودي الذي ليس مجرد فكرة .

أما الوجود المشخص بما هو وجوده فقايم ابداء يثبت وجودي الحاضر فيه . ولكن ، إلا يمكنني ان اعدمه بخيالي ، واتصوره ، كأن لم يكن ؟ انني ان فعلت كان لابد لي من اتباع الخطوات التالية : ان ابدع بخيالي عالماً أكبر منه . وان اتصوره من بعد قائماً امامي في هذا العالم ، ثم اتصوره وقد زال من امامي ، على حين بقيت وحدي موجودا في هذا العالم ، الذي ابدعه بخيالي . وهذا يثبت ان اعدامه حتى بالخيال ، ما كان ممكناً إلا باستبدال وجود آخر به . وهذا يعني اننا وان كنا بصدد فكرة الوجود لانستطيع ان نمحوها ، إلا إذا استبدلنا بها فكرة وجود تحمل محلها . وهذا يبين اننا لانستطيع الغاء فكرة الوجود على أي نحو كان . ولكن الأمر يصبح أكثر إثارة للدهشة . حينما نلتفت ونشاهد ان الوجود الذي لم تتمكن من الغاء فكرته من اذهاننا ، مازال قائماً من وراء محاولتنا يسندنا ويسندنا .

أما الموجودات الجزئية فهي وحدها التي يتناولها العدم صيرورة وفكراً، غير انه عدم جزئي ، كما هو واضح .

٢/١/٩ وهكذا نرى ، انه لا يمكننا ان نفاضل بين الوجود والعدم، إلا إذا كان الوجود هو الفاضل ، والعدم هو المفضول . بيد اننا لا نستطيع إجراء المفاضلة ، إلا إذا كانا حاضرين معاً . ولكنهما قد يحضران معاً وربما لا يحضران معاً . وعلى أي حال ، انما أن ننظر اليهما بما هما مطلقان « أو بما هما نسبيان . غير انهما لا يمكن ان يكونا معاً بما هما مطلقان ، فهما نقيضان « وكل منهما ينفي الآخر . فما السبيل إلى تحديد أي منهما ينفي الآخر ؟ الوجود أم العدم ؟ انه لا يمكن ان يكون العدم المطلق هو الذي ينفي الوجود المطلق « والا كيف يمكنني، أنا الذي اطرح مسألة الوجود والعدم « ان اكون موجوداً في لجنة من العدم المطلق ؟ لم يبق إذاً ، إلا ان يكون الوجود المطلق هو الذي ينفي العدم المطلق . ولكن نفي العدم المطلق لا يستلزم نفي العدم النسبي: فالضرورة في شكل من اشكالها ، انتقال من الوجود إلى العدم المحللاً أو غياباً ، وفي شكل آخر « انتقال من العدم إلى الوجود تأليفاً أو ظهوراً. ولكن هذا وذاك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية . وإذا كان العدم يتناول هذه الموجودات « هل يبقى مجال لاثبات العدم المطلق ؟ ان هذا رهن بفهم حقيقة العدم النسبي : فهو عدم بالنسبة إلى ما ينفي في باطن الوجود « أو إلى ما ينحل إلى عناصره ، حتى إذا ظهر إلى ظاهر الوجود جراء ضرورته « تحول إلى وجود ، ولكن بالقياس إلى معرفتنا . أما إعادة تأليفه بعد المحلله ، فأمر بعيد « أو بإرادة مريد . وهذا يبين ان العدم النسبي أمّا قرين الانحلال أو المعرفة . أمّا ان يكون نقيض الوجود فلا . وبذلك يثبت الوجود في كليته وجزئيته ، ويثبت العدم الجزئي المحللاً ومعرفة فقط ، من حيث هو اختفاء الموجود الجزئي أو انحلاله في الوجود المشخص .

٢/٩ بيد ان نفي العدم المطلق ، إذا عني شيئاً ، فهو يعني ان الوجود ليس مسبقاً بالعدم « وليس مفضيلاً إلى العلم . وهذا يعني بدوره أيضاً ، ان مسألة بداية الوجود ونهايته مسألة زائفة ، ولا بد من

تبديدها : فالوجود وحده موجود ، وليس هناك مصدر آخر يأتي منه ،  
ولامستقر آخر ينتهي إليه .

١/٢/٩ والحقيقة ان بداية الوجود ونهايته ناشئتان عن تصور  
الزمان الخطي ، الذي هو انعكاس الزمان الإنساني على الوجود  
المشخص، أي انه نتيجة تطبيق ماهو خاص بالإنسان ، وهو جزئي، على  
الوجود وهو ذو طبيعة مختلفة . والحقيقة ان لحظات انتباهنا المزروعة  
على صيرورة الوجود المنزلة ابدأ هي التي تعطينا وهم الزمان . ولكن  
اللحظات وحدها لا يمكنها ان تفعل ذلك ، لولا صيرورتنا المواكبة  
لصيرورة الوجود أو احد تياراتها . ان الصيرورة وحدها واقعية في حين  
ان الزمان غلافها المثالي ، بعد اعطائه الاتجاه الخطي. بيد ان الصيرورة  
تظل ملازمة للوجود لواقعيتها، وليس الزمان كذلك لمثاليته . ومن هنا  
كان الخطأ الفلسفي في تصور لحظة سابقة على الوجود « أو لحظة آتية  
بعد انعدامه : فما من لحظة تسبقه ، ولا من لحظة تأتي بعده .  
فالصيرورة ضمن الوجود » ولم تأت إليه من خارجه ، ولا تبارحه إلى  
خارجه ، مهما صور لنا الوهم ذلك . وتجربتنا للموجودات الجزئية  
وهي طافية على عباب الصيرورة ، تقوم بدور خطير في هذا الصدد .

والحقيقة انه في هذه التجربة تنعكس حقيقة ذاوتنا على صيرورة  
الوجود بتجربتها الداخلية ، فتطبع بزمانها الخطي الحوادث التي تتفجر  
في كل اتجاه مختارة بعضها الذي يجري في احد الاتجاهات « وفقا  
لاهتمامها . وبهذا يكون الزمان الذي نخلعه على الطبيعة ذا طبيعة  
انسانية ، تختلف عن طبيعة الزمان ذي الحركة الدائرية الذي ينطبق على  
الاجرام الفلكية . ومن هنا لم يكن للعالم بداية تفترض الزمان قبل  
الوجود وبعده : فالزمان هو قدر حركة الوجود كما قال ارسطو :  
وهذا يعني انه ملحق به . وإذا كان الوجود لا بداية له، فهو أيضاً  
لانهائية له .

ولكن الإنسان منذ ان ظهر على سطح الأرض « واخذ يحاول  
فهم الوجود الذي صدر عنه ، جعل يفرض زمانه ذا الاتجاه الخطي على

حوادث العالم الطبيعي ، وهذا دعاه إلى ان يمد بعدى زمانه من قبل ومن بعد ، إلى مالا نهاية له ، وان يتصور العالم وقد ابتدأ في احدى اللحظات ، وهذا انتهى به إلى انه سينتهي أيضا في احدى اللحظات . ومن هنا كانت المسألتان التقليديتان المعروفتان في تاريخ الفكر الفلسفي ، إلا وهما مسألة خلق العالم من العدم ، ومسألة زوال العالم ...

٢/٢/٩ ومن هذا يبدو ، ان عد الزمان هو الاصل والضرورة هي الفرع اشبه مايكون بعد الفراغ هو الاصل ، والملاء هو الفرع . وهذا وهم باطل ، إذ انه ينتهي إلى عد العدم هو الاصل ، والوجود هو الفرع : فلولا الوجود لم نكن ولم نع . ولم نعمل ، ولم نفكر . ولم نبدع . لقد كنا بالقوة في باطنه ، وبحركة صيرورته موجودين بالفعل . لقد كنا موجودين دائما لا يتناولنا العدم ، ولكن تارة عناصر متفرقة لا تفصح بما هي كذلك عن هويتنا ، وتارة تأليفا منسجما كاملا يفصح عن هويتنا البشرية ، التي يتكامل بنموها الافصاح عن هويتنا الشخصية تاريخيا ، أي الافصاح عنها من خلال سلسلة افعالنا . وهذا يعني اننا لم نكن من العدم في مرحلة من المراحل ، بما نحن وجود ، وانما بما نحن صورة بشرية سوية في البدء ، وبما نحن شخصية لها طابعها المميز فيما بعد .

وهكذا يبدو انه ما من عدم كلي ، وانما وجود كلي . وان العدم الجزئي هو عدم بالنسبة إلى الصورة التأليفية ، لا بالنسبة إلى العناصر : إذ هذه موجودة بصورتها المختلفتين .

وبهذا يكون التساؤل عن الحد الأول الذي كان به بدء الوجود ، تساؤلا يتخذ من الزمان الخطي معيارا للمسألة المطروحة . وهذا إذا صح على الموجودات الجزئية فهو لا يصح على الوجود المشخص الذي يعد الزمان تجريدا لصيرورته ، انطلاقا من صورة الفعل المجردة . ولهذا يبدو زيف المسألة التي طرحها فلاسفة الاسلام ولا هويتوه بصدد قدم

العالم وحدوثه ، والتي عدها الغزالي احدى ثلاث مسائل كفر القائلين بها .

- ١٠ -

١/١٠ . ومما سبق نستنتج ان الوجود المشخص هو الكل ، وان الكل هو الوجود المشخص . وإذا كان الأمر كذلك ، كان هذا أو ذاك هو موضوع ، الفلسفة . ولكن هذا يستدعي تحديدا لوضعنا نحن الذين نتفلسف ، في الوجود المشخص أو الكل ، وعلى أي نحو تكون علاقتنا به .

١/١/١٠ . والحقيقة ان اتساع الكون من ناحية ، وتوالي الصيرورة من ناحية أخرى ، هما اللذان يستدعيان حريتنا إلى التحقق في افعال تتجاوز جزئيتنا ساعية إلى دمجنا في الكل . ومن هنا كان انتماء احدنا إلى العالم هو انتماء الجزء إلى الكل . ولكن ، على أي نحو يكون هذا الانتماء ؟ ولماذا الحديث عن انتماء ، مادامنا اصلا اجزاء من الكل ؟ لقد كان هناك حديث عن الانتماء ، لما هو شائع عن حرية الإنسان . فحرية تتيح له ان يبدل من اوضاعه ، وان يتخذ من المواقف ما يصوره له خياله . وهذا يطرح علينا مسألة الحرية . ولكن ليس في اطارها القديم : الحرية إنطلاقا من الفراغ ، بل في اطار جديد : الحرية إنطلاقا من الكل الذي هو الوجود المشخص أي المملوء بالاحتميات .

ومن هنا كان انتماء احدنا إلى الوجود حرية وحتمية : حتمية ، لأنه إرتباط به لا يستطيع منه فكاكا ، وحرية لأنه يجد نفسه في صيرورة تعرض امامه امكانات لا تنهاى ، عليه ان يختار من بينها ما يروق له ، لتحقيق اهدافه . ولكن الحتمية تبرز له هنا أيضا : فحينما يختار حتمية من الاحتميات المتاحة ، يجبره منطق هذا الاختيار على حتمية أخرى مشاكلة ، والاشاحة عما عداها من الاحتميات ، وما أكثرها ! وبهذا يضيق عليه فرص الاختيار منذ الخطوة الاولى التي ماتكاد تسلمه إلى

- ٤٩ -

الخطوة الثانية ، حتى يجعلها أكثر ضيقا . وعلى هذا النحو يظل امره في الانتقال من فرص أكبر عددا ، إلى فرص أقل عددا حتى يجد نفسه في قبضة الحتمية الكبرى « حيث الفرصة التي ليس في اختيارها فرصة . وهنا يجد نفسه مأخوذا بين حتميتين : حتمية انتمائه إلى الكل وحتمية تضيق فرص اختياره شيئا فشيئا .

والحقيقة انه ما من فاصل « مهما كان ضيقا يفصل الجزء عن الكل ، لأن الجزء مهما انتقل في المكان « ومهما كان وضعه فيه « يظل في حضن الكل خاضعا لما يجري فيه . ان ما يتغير هو وضع الجزء بالنسبة إلى الجزء ، ولكن الاجزاء تظل كلها ، مهما كانت اوضاعها بعضها بالنسبة إلى بعض ، خاضعة للكل .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المكان ، فهو يختلف عنه بالنسبة إلى الزمان : فهنا تتدخل نظرية الإنسان ، مبدع الزمان : فالموجودات الجزئية قد تكون في حضور متزامن بعضها بالنسبة إلى بعض ، وقد يكون بعضها في علاقة سبق أو تساق زمنيين بعضها بالنسبة إلى بعض ، لكنها تظل جميعاً غارقة في سرمدية الكل ، لا تبارحها .

٢٠١١/١٠ بيد اننا حينما نتصور الجزء والكل معاً ، لانتصورهما بدرجة واحدة من الوضوح إذ ان بؤرة الانتباه تكون مسيطرة على احدهما أو الآخر : فحينما تكون مسيطرة على الجزء ، يبقى الكل في عتمة الادراك . وحينما تنتشر على الكل ، تصبح الاجزاء هي التي تغمرها عتمة الادراك . وهنا لا بد لنا من ان نلاحظ ، ان الانتباه حينما يكون موجهاً إلى الكل « تكون كل الاجزاء مغمورة بعتمة الادراك ، وانه حينما يكون موجهاً إلى احد الاجزاء ، لا يكون الكل وحده مغموراً بالعتمة ، بل تكون كذلك الاجزاء الاخرى كلها .

نقول هذا ، لأن الحرية تداخل الانتباه ولاسيما حينما يكون اراديا . وهذا يعني ان حرية الانتباه مقرونة أيضاً بمحتميات ما تنتبه إليه .



وبما ان مانتبه إليه كائن في الكل وصادر عنه ، فقد كان انتباهنا محتوما بالكل ومايجري فيه . وهذا يبين لنا ، اننا مهما كانت حالتنا التي نمر بها ، نكون محتومين بالكل كائنة ما تكون حريتنا التي نتصرف بها .

وهكذا يبدو ان تصور الكل ، سواء اكان واضحا أم في عتمة الادراك ، يكون له تأثيره الحتمي على تصرفاتنا واعمالنا . انه يكون حاضرا أمام التفكير في كل مخاطراته ، فمخاطراته تراوده فيه ، لمتابعة الموضوع الذي هو محل تتبعها ، ولايمكنها ان تقوم بهذا التتبع من دون هذا التصور . غير انها مرتبطة أيضا بالاعمال التي نقوم بها ، أي بالحرية التي نتصرف بها . فمن دون هذا التصور لايمكننا ان نتصرف أي تصرف . وإذا علمنا ان هذا التصور هو تصور العالم ، بان لنا اننا لانستطيع ان نفكر بشيء ، ولا ان نعمل شيئا ، إلا ونحن وهذا الشيء الذي نفكر فيه أو نعمله مشمولان بالعالم . هذا يعني ، ان وجودنا في العالم ، ولايمكننا ان نجرد ذواتنا منه ، على أي نحو كان . انه حاضري اذهاننا يملئ علينا معرفتنا وسلوكنا وابداعنا ، وهو في كل هذا يوجهنا إلى ان نضع الجزء في مكانه في الكل ، حقيقة أو خيرا أو جمالا . انه هو الذي يجعل صوابنا وفضيلتنا وابداعنا في انسجامنا معه ، وخطأنا ورذيلتنا وقباحتنا في خروجنا على مايقضيه .

٢/١٠ ولكننا حينما نفكر بالكل بما هو مجموع اجزاء ، نفكر فيه بما هو مجرد . وفي هذه الحال نكون عكسناه اماننا ، واعتدنا نراف ، انضمام الجزء إلى الجزء ، لتصبح الاجزاء كلا . ومن هنا كان الارتباط بين التجزيء والتجريد ، وكانت بيننا وبين الكل هوة لايمكن عبورها من الناحية المجردة .

١/٢/١٠ ومن هنا كان التجريد محاولة دائبة لمعانقة الكل دون جدوى . فنحن نعتقد ان بلوغ ذلك هو السعادة كل السعادة . وبما ان التجريد ليس السبيل إلى معانقة الكل ، كان لابد لنا من ان ننتهي إلى حالة من الشقاء لايمسد عليها .

يبد ان وجودي في الكل جزءا من اجزائه ، يتمتع بالوعي ، يظل هو التصور الأول الذي تستند إليه كل التصورات الاخرى . فأنا مهما

حاولت ، لن اتمكن من التخلص منه ، سواء فكرت بسواه أو لم افكر .  
انه رفيقي على درب التفكير ، حتى لو لم اجعل منه التصور الأساسي  
للمذهبي الفلسفي . ان وجودي في الكل شاهد على انه لايمكنني ان  
ادركه في كليته ، وان مادركه منه بعض اشياءه « وهذا لأنني واياها في  
داخله . فأنا لاادركه هو ذاته مباشرة ، وإنما على غير مباشرة بطريق  
اشياءه . فليس كل الأشياء هي الكل ، والفرق بينهما كالفرق بين  
المنفصل والمتصل : فكل الأشياء كل تكونه أشياء مستقلة منفصل  
بعضها عن بعض ، على حين ان الكل المتصل اجزائه متلاحمة لا انفصام  
لها إلا تجريدا . فنحن حينما نتصور الكل مجموعة اجزاء ، منطلقين من  
الجزء ، لا بد لنا من ان ننتهي إلى تصور الكل تصورا ماثلا ، أي وكأنه  
جزئي . ولكن هذا تصور جزئي ، لأننا لو انعمنا النظر قليلاً « لوجدنا  
ان هذه العملية ذاتها تفترض قاعاً متصلاً تحدث عليه « يمتد امامنا إذا  
واصلنا العملية ، في أي اتجاه كان . هذا القاع الممتد اهدا في كل اتجاه ،  
هو الكل « وهو لايمكن تصوره إلا ابتداء من المكان والآن اللذين نكون  
فيهما ، وقد تجاوزانا من كل الجهات في صيرورة تتوالى إلى غير نهاية .

وعلى هذا النحو « يبدو ان الكل ليس سابقاً على اجزائه فقط من  
الناحية الوجودية « بل أيضاً من الناحية المنطقية . لهذا لانستطيع ان  
نذهب مذهب من يعتقدون ان الكل هو مجموع اجزائه « وان الفكر هو  
الذي ينشئ الكل من هذه الاجزاء « ففي هذه الحال يصبح الكل فكرة  
لامقابل لها إلا مجموع الاجزاء في الوجود . وهذا يعطي الاولوية للفكر  
على الوجود ، ويوقعنا في المثلثية .

٢/٢/١٠ وهذا ينتهي إلى ان المذهب الفلسفي لايمكن ان يكون  
أي مذهب يفرض على الواقع قسراً « وإنما ذاك الذي يكون صورة عن  
الوجود المشخص بما هو الكل . وهنا نتساءل: إلا يؤدي هذا إلى جعله  
مغلغلاً ؟ ونحن نرى ، ان المذهب الفلسفي لا يمكن ان يكون مغلغلاً ، وان  
كان تعبيراً عن الكل الواحد الذي لا كل سواه . ولكن هذا لا يمنع الفكر

من ان يكون منفتحا ، فهو في الكل ، والكل مطلق لا يحده حد . ومن هنا كان التفكير الفلسفي حركة منفتحة على كل ما في داخل الكل ، ولم يكن منفتحا على ما هو خارجه ، إذ لا يخرج له .

والحقيقة ان الكل نقطة تلاقي افعالنا جميعاً ، كما هو نقطة تلاقي حوادث الصيرورة التي صدرنا عنها نحن والموجودات الجزئية كلها . بيد ان تلاقي الموجودات والحوادث فيه تشخيصا ، يجعل منه محالا بمجردا لتلاقي افكارنا عنها ، واقامة الفلسفة التي تدرك العلاقة بينها، وتنتهي إلى تفسيرها تفسيراً شاملاً ودقيقاً في وقت واحد معاً . وهذا يؤكد مرة أخرى ، ان التفكير المجرد ، وان استغنى عن الوجود المشخص لا يستغنى عن صورته المجردة . فكأن هناك صلة حميمة بين التجريد والتشخيص تجعل المعرفة توأم الوجود ، ومنطلق تفسير فلسفي له .

بيد ان ادراكنا الكل ، إذا كان ادراكاً تقدمه لنا التجربة الفلسفية ، ولا يمكن ان نستنتجه منطقياً من أي أمر آخر ، لم يكن ادراك ما هو مرتبط بهذه التجربة ، بحاجة هو أيضاً إلى الاستنتاج المنطقي ، وان كان هذا الاستنتاج ممكناً بحد ذاته ، ويمكننا ان نلجأ إليه في الحالات التي يكون فيها وضع الجزئيات في الكل غامضاً . بيد انه إذا كان بإمكان العقل البشري ان يفهم ما يحدث للجزء من خلال ما يحدث في الكل ، غير ان العكس ليس في طاقته ، لأن الكل يتضمن من الاجزاء واجزاء الاجزاء ما لا نهاية له من ناحية ، ولأن بين اجزائه واجزاء اجزائه علاقات كثيرة متداخلة ومتشابهة من ناحية أخرى : وهذا ما جعل غالبية الناس يشيرون بتفكيرهم عن الاستنتاج إلى الاستقراء ، ويتعدون عن التفكير بالسبب البعيد ، إلى التفكير بالسبب القريب .

والحقيقة ان الجزء يعطى على قاع الكل . وهذا ما يجعل الكل ماثلاً باستمرار خلف الجزء الذي ادركه الآن ، أو الذي ادركته فيما مضى ، أو الذي سادركه فيما سيأتي ، مهما ضربت صفحاً عنه تجريداً

فكل ادراك هو ادراك للكل ، وان كان اهتمامنا هو الذي يجرّد الجزء الذي هو موضع قصدنا منه ، فيستقطب هذا الادراك . وما يدل على ذلك ، انه يكفي ان اشرح بنظري عن الموجودات الجزئية جميعاً . حتى اجد ان الكل يحضر لي ، وهو يتجاوزني من كل جانب ، واضعاً في متناول فكري "الموضوع" الذي ينعكس في مذهبي الفلسفي .

— \* —

## الفصل الثاني

# الصيرورة الخلاقة

---

- ١١ -

١/١١ إذا انعمنا النظر في الصيرورة ، وجدنا انها بعملها الدائب الدائم ، توحى الينا بأن الوجود الذي تمتنع منه هو مصدر غير نهائي لا ينضب . والحقيقة انه طاقة لها امكان الخلق المتحدد ، فالوجود هو كل الصيرورة ، لاالصيرورة الماثلة أمام احد الوجدانات في احدى اللحظات . وإذا حق لنا ان نستخدم المقياس الزماني « كان لابد لنا من ان نقول : انها صيرورة الحاضر المنبثقة من صيرورة الماضي ، والمستمرة في توجهها نحو المستقبل .

١/١/١١ ومن هنا كانت علاقة الصيرورة بالموجودات الجزئية التي تخلفها وراءها هي علاقة خلق . غير انه خلق كيفي ليس له صلة بالخلق الكمي : إذ ان الصيرورة هي صيرورة الوجود الذي هو الكل « وكل ما يحدث لايزيده شيئا ، ولاينقصه شيئا ، وانما هي زيادة من موجود جزئي تنضاف إلى موجود جزئي آخر .

وهكذا فان التغيير الذي يحدث هو في تعاقب الصور المختلفة على الموجودات الجزئية تعاقبا يجعلها تبدل صورا غير صورها ، أو ينقلها من الوجود إلى العدم ، أو من العدم إلى الوجود .

- ٥٥ -

وبذلك يظل الوجود المشخص هو هو من حيث الكم ، وان كان لا يظل هو هو من حيث الكيف . قد تكون هناك إضافة كم إلى كم ، أو انقاص كم من كم بالنسبة إلى الاجزاء ، تستتبع تغير الصور الجزئية ، ومن ثمة صورة الكل ، ولكنه مامن شيء من الزيادة أو النقصان يمكن ان يطرأ على الكل . والحقيقة ان كل موجود جزئي هو نتيجة حركة الصيرورة « ابتداء من الوجود . ولهذا فهو استمرار للوجود في الوجود ذاته ، وقد انضافت إليه الخصائص والصفات التي منحته الصيرورة ايهاها : فالوجود يعطيه قوامه الذي هو به موجود ، والصيرورة تعطيه خصائصه العامة وصفاته الخاصة « أي الخصائص التي يشترك بها في نوع . أو جنس ينتمي إليه والصفات التي يتفرد بها من دولها جميعاً . ويكون هذا نتيجة التقاء موجود بموجود أو أكثر . وهو قد يكون عارضا وقد يكون جوهريا . ولهذا فهما يتفاعلا تفاعلا لا يلبث ان يزول بافتراقهما « أو يستحكم فيكونان موجودا جديدا « يظل قائما ما لم يعرض عارض يؤدي إلى فساد . وهاتان حركتا الكون والفساد والتغير اللتان اشار اليهما ارسطو . ومن هنا كانت الموجودات الجزئية عرضة للكون والفساد ، وكان الوجود المشخص بما هو كذلك « بمعزل عن الكون والفساد . وهذا يعني ، ان ما يكون ويفسد هو فيه ، وانه هو ذاته لا يكون ولا يفسد .

٢/١/١١ بيد ان الصيرورة وما يتبعها من كون وفساد وتغير تتضمن معنى الامكان : امكان التغير لموجود جزئي من حال إلى حال « وامكان كون موجود جزئي بعد ان لم يكن ، وامكان فساد بعد كونه . وهذا يعني ان الصيرورة هي الامكان الذي يتحول به الوجود المشخص إلى حوادث وموجودات جزئية « وانها لا تقف عند هذا الحد ، بل تتابع حركتها في صيرورات جزئية ، هي امتدادات مغايرة للصيرورة الكبرى . وهذا يبين ان الصيرورة هي أم الامكانات كلها « منها ولدت الحياة من الجماد « وولد الوعي من الحياة « فكان النبات والحيوان إلى

جانب الجماد واتى الإنسان تنويجا لهذه الكائنات . ولم تقف عند هذا الحد ، بل جعلت كل هذا اجناسا وانواعا واصنافا وفصائل يتولد منها افراد مختلفون في بعض الصفات ، ومتماثلون في بعضها الآخر .

أما الامكان فقد كان ، لأن هناك صيرورة وتعددا ، لأن الصيرورة هي التي تحول الواحد إلى متعدد . ولهذا كان من غير الممكن الاخذ بالوجود وحده ، لما في ذلك من نفى للتعدد ، ونفى للامكان ، ونفى للحرية ، حتى لو كانت جزئية .

والحقيقة ان هناك امكانا ، لأن هناك تعددا: فالوجود وان كان واحدا ، لكنه ليس بسيطا فهو يحوى من العناصر مالا يعد ولا يحصى والصيرورة هي التي حللتها منه ، وهي التي تعيد تأليفها في موجودات وحوادث ، كالتى نراها ونسمعها ونلمسها ونذوقها ونشمها الخ ... وهذا يؤدي بالموجودات إلى الكون والفسان والتغيرات الكثيرة المختلفة التي تطرأ عليها ما بين كونها وفسادها . ولهذا كانت التغيرات المختلفة ممكنة ما بين امكانين حديين ، هما الكون والفساد اللذان يتناولان وجود الموجود .

غير ان التعدد ليس فكرة خالصة ، وانما مرتبطة بموجودات وحوادث . ومن هنا كان مضمون الامكان وجوديا مشخصا ، لافكريا مجردا وان كان الفكر المجرد يستطيع التعامل معه . وهذا ما يجعل التفكير ممكناً من ناحية أخرى ، سواء اكان استقراء أم استنتاجا أم مماثلة ، ويجعل المعرفة من ثمة ممكنة هي الاخرى . ولهذا كان من غير الممكن ان نأخذ بالوجود وحده ، كما فعل برميندس ، ولا بالصيرورة وحدها ، كما فعل هيرقليطس ، وكان الجمع بينهما في رأينا ، أكثر مطابقة لما يجري في الواقع : فالأخذ بما يراه احدهما دون الآخر ، من شأنه ان يوقعنا في محالات شنيعة ، منها انكار الامكان والصيرورة والتعدد ، ومنها انكار العلم وقوانينه بانكار الثبات والنظام .

وإذا انعمنا النظر قليلاً ، وجدنا ان الامكان ليس مجرد تصور ذهني نسعى إلى تطبيقه في الواقع ، بل هو جملة من عناصر واشياء طبيعية ينضاف اليها تصور يلائمها على نحو من الأنحاء ، لتصبح بعد معاملتها بطريقة من الطرق ، شيئاً جديداً ماكانته قبلك . هكذا ابدعت الصيرورة الموجودات الجزئية ، وابدع الإنسان الادوات والاجهزة المختلفة ، وكذلك المؤسسات والنظريات على اختلافها ، الخ ... ومن هنا لم يكن الامكان مجرد تصور ، بل حتميات طبيعية واجتماعية وذهنية ينضاف بعضها إلى بعض ، لتحقيق في شيء من الأشياء ، أو نظرية من النظريات . فالامكان لا يختلف عن الوجود إلا بأنه مازال شيئاً جديداً خفياً ينتظر الظهور . وهذا يعادل قولنا : انه متحقق ناقص في الوجود المشخص ومعرفة الإنسان ، وهو ينتظر الصيرورة لتقذفه وجوداً متحققاً كاملاً منكشفاً لادراكنا .

٣/١/١١ وهكذا يكون الامكان ، ولاسيما بوضعه العنصري ، هو التحقق ذاته ، وقد اتخذ وضعاً تأليفياً من موجود المحل إلى عناصره الأولى ، ثم عاد فأتخذ شكلاً جديداً ، أو وضعاً تأليفياً من عناصر بسيطة ، سواء اكان هذا نتيجة حادث طبيعي أو وليد فعل انساني . فكل شيء أو حادث له جذوره في الوجود ، وما يطرأ هو الكون والفساد ، اذالعناصر قد تأتلف ، والمؤتلف قد يتحلل إلى عناصره . وكل هذا يحدث في الصيرورة الممتلئة ، وان كنا نتصور حدوثه في الفراغ : فما هو امتلاء في الوجود يصبح فراغاً في الفكر .

بيد ان الانتقال من الامكان إلى الوجود يكون على نحوين : بالصيرورة والفعل . بالصيرورة كما نشاهد ذلك في الطبيعة كأن ينبت النبات من الأرض ، وبالفعل كما يمكننا ان نوجد شيئاً من الأشياء ، كما نفعل في حياتنا اليومية كأن نصنع من كتلة من الخشب مقعداً أو صيوناً . ولكننا في بعض الاحيان ، قد نقرن بين النحويين معاً ، فنبدل الحب في الأرض ، ونترك الباقي للصيرورة ، التي تنبت الحب ، ولا تلبث ان تنمي النبتة .



ولكن إذا كان الامكان نقصا من جهة معينة ، فإن الفعل الذي هو كماله ، هو الذي يحوله إلى موجود متحقق من هذه الجهة ذاتها . ولهذا كان الامكان نقصا متجها إلى كمال معين من جهة معينة . نقول من جهة معينة ، لأن الكمال الذي يتحقق من خلالها ، قد يعد نقصا من جهة مغايرة ، ويتطلب كمالا آخر من جهة مغايرة . وهكذا إلى غير نهاية ... ولكن هذا يصدق على الموجودات الجزئية لاعلى الوجود المشخص ، الذي يكون بما هو كذلك متحققا بكامل امكاناته في كل لحظة . على الرغم من استمرار صيرورته الدائبة ابدا .

وهذا يعني ، انه مامن امكان مطلق ، وان الامكان نسبي دائما . فإذا كان الامكان وليد حركة الصيرورة في اظهار ماكان خافيا ، بنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، كان لابد له من ان يتبع هذا الوجود الذي كان بالقوة واصبح بالفعل ، وان يكون جزئيا مثله ، أي نسبيا . بيد ان الامكان المطلق هو امكان الكل ، والكل ماكان ممكنا في يوم من الايام ، لأنه متحقق منذ ان كانت الايام . بل انه من العبث تطبيق فكرة الامكان المطلق على الصيرورة إلا تجريدا ، لأنها تحدث بالفعل في الوجود الذي هو الكل ، وحدوثها فيه يؤدي إلى صدور الموجودات الجزئية عنها ، بظهورها من اعماق الوجود بعد خفاء . ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الممكن عقلا ، والمتحقق فعلا ، بإذن الأول هو الصورة المجردة للثاني ، وهي تنوب منابه في التفكير .

٢/١١ وهكذا يمكننا ان نقول : ان الوجود موجود ولانستطيع ان نثبت له صفة غير وجوده . هذا إذا جاز لنا اصلا ، ان نعد الوجود صفة ! ولكننا اضطررنا إلى استخدام هذا التعبير ، لأننا لانستطيع ان نثبت الوجود بغير نفسه ، مادام هو أساس اثبات ماعداه . ولكن ، ترانا لم نفعل مافعله أولئك الذين يتكلمون على ماهو سبب ذاته؟ اننا نرى ان هناك وجه شبه بين الناحيتين . ولكننا نعده شبها خارجيا ، ولانثبت ماوراءه من مضمون فنحن نعبر عن وضع الوجود بصرف النظر عن

سببية يتضمنها هذا القول « إذ أننا نعتقد « ان السببية أمر لاحق على الوجود « وليست امرا سابقا عليه « ليتمكن تطبيقها بصدد « والسؤال عن سببه . وهذا كاف في رأينا ، لسقوط السببية الذاتية في التفكير الفلسفي .

وهذا يعني ، انه مامن موجود هو سبب ذاته : لأن السببية الذاتية تنطوي على تناقض في الحدود ، فالسبب والمسبب شيء واحد من جهة اولى ، والموجود وعدمه شيء واحد من جهة أخرى : فالموجود موجود بما هو سبب ، ومعدوم بما هو مسبب في مرحلة اولى ، لكي ينقلب إلى موجود بما هو مسبب « ومعدوم بما هو سبب « في مرحلة تالية . وذاكم هو السحر بعينه !

ومع ذلك « هناك سببية تصح على كل ماهو جزئي ، هي الصيرورة: انها هي السبب الأول ، ولولاها لما حدث حادث « ولما وقع فعل . وبما انها صيرورة الكل « كان لابد لها من ان تكون ازلية « وان تبقى ابدية . ومن هنا كانت مرجع الزمان في تواليه ولاتناهيه « أي ان كل ما يحدث في الزمان بسبب « لابد له من ان ينتهي بسلسلة الاسباب المتولد عنها « إلى صيرورة الوجود ، التي هي السبب الأول لكل مايكون .

والحقيقة ، إذا كانت الصيرورة هي السبب الأول لكل موجود كان الوجود المشخص هو مصدره الذي لامصدر غيره . وهذا يعادل قولنا : انه مامن سببيه ذاتية . وإذا حاولنا ان نتساءل على النحو ذاته « عن سبب الوجود أو الصيرورة ، لم يكن هناك مسوغ لهذا السؤال « لأن ما يحدث حينذاك « هو نقل مشروعيه السؤال من مجال الجزء إلى مجال الكل . وبذلك يتم الانتقال مما هو مشروع إلى ماهو غير مشروع .

وهذا ينتهي بنا ، إلى انه ليس هناك مبدأ وراء الوجود « فهو المبدأ الأول الذي يستند إليه كل مبدأ . انه المبدأ الوجودي الكامن وراء كل

مبدأ معرفي « أو المبدأ المشخص الذي يستند إليه كل مبدأ مجرد . وهذا ما جعلنا نرى في مبدأى الهوية والعلة الكافية مبدأين وجوديين « يسند كل منهما مبدأين مجردين : فمبدأ الهوية يسند مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع ، ومبدأ العلة الكافية يسند مبدأى السببية والغائية .

- ١٢ -

١/١٢ وهكذا يكون هناك الاجدوان قبل صدور أي موجود جزئي عنه « وهو يتحول إلى وجود مشخص بمجرد صدور الوجدان عنه « وتجزئته إلى موجودات جزئية وهذا يكون بفضل الصيرورة التي تتولد عنها الموجودات والحوادث ، وهي تكون بحملها ساندعوه الواقع . غير ان الموجودات وما يطرأ عليها من حوادث « على قسمين : الأشياء بما هي كائنات غير حرة وغير عاقلة ، والوجدانات وهي الكائنات الحرة العاقلة.

١/١/١٢ وهكذا يكون الواقع كل ما ينتج عن الصيرورة من أشياء وحوادث « ووجدانات وافعال « في لحظة من اللحظات . ومن هنا كان الواقع واقعين : واقعا يخضع للحتمية المطلقة « وواقعا ترتبط فيه الحرية بالحتمية . الأول واقع الأشياء والحوادث « والثاني واقع الإنسان والافعال . ولكن كل هذا ينتهي إلى الحتمية المطلقة ، إذ ان الحرية الإنسانية قصيرة المدى ، وهي تنقضي بانقضاء الفعل الذي ما يكاد ينتهي، حتى يتحول إلى حتمية مثل سائر الحتميات .

وهذا يعني ، انه مامن فعل محالص « لأنه مامن صيرورة محالصة : فالصيرورة من شأنها ان تخلف موجودات جزئية وراءها « تترك كلا منها لصيرورتها الخاصة . والموجود العاقل المريد لا يختلف عن سائر الموجودات إلا بأنه يقوم بأفعال « ولا يخضع كلياً للحوادث دائماً . ولكنه محدود في وجوده وفي فعله بالموجودات الأخرى وحوادثها أفعالها . وهذا ما يجعل فعله غير محالص . انه مامن شيء محالص غير

الوجود على حدثه والضرورة على حدثها . وهذا لأنهما مجردان « أي لأنهما فكرتان أمّا الفعل فيبقى غير محالص، لأنه تابع لها في تحققه ، ولأنه صادر عن الإنسان في أصله .

والحقيقة ليس صدور عدد من الموجودات الجزئية عن الضرورة يوقفها عن الحركة بين صدور وصدور ، فحركاتها دائبة دائمة . ولكن مجرد صدور احدها عنها ، يخلق فيه نزعة انفصالية إلى حد ما ، تسببها اللحظة والمكان الخاصين اللذين يخلعان عليه تفرد واستقلاله . ولكن هذا لا يستوجب انزاله عن تيار الضرورة التي تقيم علاقات بينه وبين الموجودات الجزئية المحيطة به من جهة « وبينه وبين الوجود من جهة أخرى . ولكن شتان بين علاقة وعلاقة: فعلاقة شيء بشيء هي علاقة حتمية « وعلاقة وجدان بشيء أو وجدان آخر « هي علاقة فعل أي علاقة حرية بحتمية أو بحرية .

وهكذا يكون كل شيء مستقلا عن كل شيء ومرتبطة به في الوقت ذاته . ولكن الحتمية البحتة تكون الرباط حيناً ، والحتمية الموجهة بالفكر والحرية تكون هي الرباط حيناً آخر . وهذا وذاك ما كان لهما ان يكونا لولا الوجود وضرورته ، إذ ما من علاقة مطلقة إلا علاقة الوجود بالضرورة « وكل علاقة بين موجود جزئي وموجود جزئي آخر هي علاقة نسبية ، ولا تخرج من نسبتها إلا بارتباطها بالضرورة الكبرى في حضن الوجود « حيث تتساوى نتيجة الفعل الحر ونتيجة الحادث الطبيعي « من حيث الحتمية .

ومن هنا كان هناك طريق واحد في الخلق ، هو الطريق من الوجود إلى الموجود الجزئي ولم يكن الاتجاه المعاكس صحيحاً : فالموجود الجزئي يجد مقوماته في الوجود ، وليس الوجود هو الذي يجد مقوماته في الموجودات الجزئية . وهذا يجعلنا نرى ، ان حركة الضرورة الكلية تتجه من المعقد إلى الاقل تعقيداً .

١/١٢ غير ان الموجودات الجزئية « إذا كانت جميعها تتبع صيروراتها فهي تتبعها على انحاء مختلفة ، وفقا لكونها مجرد أشياء أو كائنات حية نباتية أو حيوانية أو انسانية . ان الحيوان من بينها جميعا يتميز بمركز توجيه ذاتي أما بالفريزة أو بالعقل » والإنسان وحده يتمتع بالعقل من بين انواع الحيوان . ومن هنا كان وحده على الرغم من عضوعه للصيرورة ، يفيد منها لصالحه ، بتوجيه جزء منها في الوجهة التي يريد . وهذا مايعبر عن اصالة الإنسان الحققة ، التي هي نوعية بعامة ، والتي يمكن ان تتخذ صورة الاصاله الفردية بخاصة .

وهكذا كان كل مايجري في الوجود « يجري من دون وعي بعينه ، إلى ان قذفت الصيرورة من صلب الوجود كائنا حرا عاقلا هو الإنسان الذي كان بإمكانه ان يعي الوجود وصيروته وموجوداته والعلاقات القائمة بينها . عندئذ اصبحت الصيرورة والوجود وما ينتج عنهما من موجودات تدرك على مستويين : وجودي ومعرفي ، واصبح بإمكان الكائن الواعي ان يتابع بصيرورته الإنسانية ، عملية الخلق فيبدع بفكره وارادته ، عالما حضاريا « يقيمه فوق العالم الطبيعي ، منشقا عنه ، وقائما على اساسه . فانضافت صيرورة جديدة إلى الصيرورات الجزئية الاخرى الكثيرة ، المتحركة في تيار الصيرورة الكبرى . ولكنها كانت من بينها جميعا اهمها اطلاقا » إذ كانت وحدها مرشحة لتغيير معالم العالم الطبيعي .

وبهذا يبدو ان الصيرورة مبدأ تجزئي « وانها لا تنتج غير الموجودات الجزئية ، سواء الأشياء والوجدانات الفردية . غير انها فضلا عن ذلك « توزع ثرائها الذي لايتناهى على الأشياء المختلفة » وتزود بالمواهب المختلفة « الافراد المختلفين . ومن هنا كانت هي التي تتيح فرص التلاقي بين الأشياء والأشياء وبين الافراد والأشياء ، وبين الافراد

والافراد ، فيكون التطور الطبيعي ، والبناء الحضاري والتواصل  
الإنساني. وهذا يبين ان ماتبدؤه الصيرورة من تطور طبيعي يأتي  
الإنسان ويستكمله بالبناء الحضاري والتواصل الإنساني.

ومن هنا لم يكن الإنسان مرتبة من مراتب الطبيعة فقط ، بل  
المرتبة التي تستكمل ذاتها بها أيضاً . انه الامكان الكبير ، الذي يتحول  
إلى التحقق الحضاري الكبير .

٢/١٢ والحقيقة ، إذا كان الإنسان هذا الامكان الغني الذي قذفته  
الصيرورة بين الموجودات الكثيرة المختلفة التي قذفتها ، كان لابد له من  
ان يخرج من القوة إلى الفعل ، ما لا يمكن للصيرورة الطبيعية ان تخرجه  
بمركتها . وهذا ما يدفعنا إلى ان نتوقف عند الامكان عموماً ، وعند  
الامكان الإنساني على وجه الخصوص .

١/٢/١٢ غير ان الناس عموماً يفكرون في امكان مجرد، يبقى هو  
هو انى اتجهنا ، وفي أي زمان كنا . ولاشك ان عالم الامكان الذي  
يلجؤون إليه في تفكيرهم ، ضرورى لفهم الواقع والتصرف حياله .  
ولكن عده كل شيء هو الخطأ بعينه ، إذ ان الامكان لكي يتحقق ،  
لابد له من ان يتخصص في حتمية مواته للفعل الذي نزمع القيام به .  
فإذا كان فكراً ، كان بحاجة إلى حتمية فكرية ، وإذا كان عملياً ، كان  
بحاجة إلى حتمية عملية . وهو في هذا المجال أو ذاك بحاجة إلى تخصيص  
الحتمية تخصيصها اللازم .

والحقيقة ان الامكان مقترن دائماً بوجود الموجود ولا يكون  
خارجه أو سابقاً عليه ، إلا بالنسبة اليها في مانتصوره ومانفعله . عندئذ  
يمكننا ان نتصور ماهية تمثال نحن مقدمون على صنعه ، فندخلها إلى  
كتلة الرخام التي في تصرنا في سبيل تحقيق هذه الغاية . وهنا لابد لنا  
من ان نلاحظ ان فعلنا توسط الطرفين ، فنقل الامكان إلى الوجود ،  
ولكن بحتمية متخصصة هي الرخام ، وكان من الممكن ان تكون من  
النحاس أو الالونوس الخ... ولكنه لم يكن بالامكان صنع تمثال من

افكار « إذ ان هذه إذا كان لها ان تصنع فهي لاتصنع إلا فكرة التمثال،  
أمّا التمثال ذاته فلا . وهذا يؤيد مذهبنا إليه من وحدة النظر والعمل ،  
التي طالما اشرنا اليها . ولكن تحويل الماهية إلى موجود « لايمكن ان  
يكون إلا في الامور الصناعية أو الفنية كصناعة الكرسي أو نحت  
التمثال. أمّا في الامور الطبيعية ، فهو غير ممكن إلا في النوع الواحد أو  
الصنف الواحد ، بالتلقيح ، مثل اكساب البرتقال الحامض حلاوة  
البرتقال الحلو . وهذه العملية كانت ممكنة ، لأنها استخدمت التفكير  
بالماهية في تحويل بعض صفات الموجود. فالتفكير هو البعد الذي نقيمه  
بيننا وبين الوجود للتعامل معه تعاملًا حراً ، مستخدمين عناصره أو  
رموزاته للتأثير في حقيقته الفعلية « وتبديله حالاً غير حاله. وهذا ما  
يجعل من فكرة الامكان وسيلة لنقل الموجود من وضع إلى وضع ، أو  
من صورة إلى صورة « أو تحويل عدد من الموجودات إلى موجود آخر  
هو تأليف بينها. بيد ان الفكر ليس مستقلاً عن الوجود فهو يلاحظ  
صيورته « ويتلقى دروسها المبدعة ، التي لايقف مجرد مشاهد سلبي أمام  
ابداعاتها ، بل يتجاوزها إلى ابداعات من عنده ، ماكان للصيرورة ان  
تأتي بها لولاه . فكأن الوجود يتضمن الفكر بالقوة، وما على الذهن  
إلا ان يستخلصه منه . ان الوجود بتوليد الموجودات الجزئية بحركة  
صيورته وبتغييره صور هذه الموجودات صورة بعد صورة ، انما يكشف  
عن غنى امكاناته ، التي باستطاعة الذهن ان يستوحيها على انحاء  
مختلفة.

٢/٢/١٢ وهكذا يبدو ان الممكن هو المتحقق على صورة من  
الصور « وقد تحول إلى صور أخرى لم تكن له . ولهذا كان تحولاً  
بالصيرورة من موجود إلى موجود آخر ، كتحويل الماء إلى بخار بفعل  
الحرارة « أو جليد بفعل البرودة : فالماء هو موجود وقد تحول إلى  
موجود آخر هو البخار تارة والجليد تارة أخرى . وبهذا نرى ان  
الممكن ليس شيئاً آخر غير حركة الصيرورة في تداولها الموجودات

الجزئية ونقلها من حال إلى حال . ومائراً على الأشياء من امكان بتأثير الصيرورة ، يمكن ان يطرأ علينا، ولكن من خلال حرية فعلنا في بعض الاحيان . وهذا يحولنا من حال إلى حال .

وهذا يعني ، ان الامكان ليس فكرة محالصة ، بل فكرة مقترنة بالوجود : فالامكان وجود بالقوة في طريقه إلى ان يصبح وجوداً بالفعل. ولهذا كان وجوداً من ناحية ، وفكرة من ناحية أخرى . ومن هنا كان مقولة معرفية تنتقل بها من الجهل بشيء كان خافياً عن علمنا، ثم ظهر ، فأخذنا علماً به . وحينما نوحّد بين الوجود الخفي والامكان نجعل من وظيفة الذهن الكشف والتجريد ، وتلكم هي أصرة القرى بين الوجود والمعرفة .

وبهذا نجد انه ما من امكان يتحقق في موجود من الموجودات إلا إذا كان بينه وبين وجوده هوية توحد بينهما . ولكي يحدث ذلك ، يجب ان يكون هناك تآلف وجودي بين عناصر الموجود ، يقابله ترابط منطقي بين صفاتها . ولهذا كان الموجود قابلاً للتعقيل ، وبالتالي معقولاً.

- ١٣ -

١٣/١/ بيد أن الوجود المشخص كائن فريد ، ليس نوعاً أو جنساً فهو نسيج وحده ، ومن هنا كان لا يتخلف بحركة صيرورته غير الموجودات الفردية . ولهذا لا نجد فيه غير الافراد التي لا تماثل في صفاتها كلها . والحقيقة ان تماثلها في هذه الصفات جزئي، وسر ذلك يرجع إلى الصيرورة التي هي عناق الزمان والمكان اطلاقاً، وعناقهما في هذه اللحظة وهذه النقطة نسبياً ، حيث يفصح الوجود عن مكنون حقيقته بالصيرورة : فالوجود هو الباطن الذي يتجلى من خلال الصيرورة ، والصيرورة هي الظاهر الذي يكشف اسرار الوجود ، ويفشي مكنونات حقائقه . لهذا كانا حقيقتين مجردتين لحقيقة مشخصة واحدة .

- ٦٦ -



١٣/١/١ غير ان الصيرورة تؤخذ في مجردها الزمان « الذي يجد مجراه في سرمدية الوجود . فمن هذا وذاك يكون الواقع الذي هو صورة الوجود أو صورة احد اجزائه في فترة من فترات الزمان . وفي هذا يكمن سر تطور الواقع المستمر : فالصيرورة هي التي تستحث تغيراته .»

ومن هنا كان الوجود مرنا قابلا للتشكيل « وكانت صيرورته هي التي تشهد على ذلك . انها بحركتها الدائمة الدائمة تشكل منه مالا يخص من الموجودات الجزئية ، وتخلع عليها صوراً مختلفة متعاقبة » فتغير من ملامحها ولامح الوجود ذاته . ولهذا قلنا : ان الصيرورة هي أم الامكانات كلها . انها هي التي تجعل الموجودات تماثل وتباين معا، وهي التي تمكننا من تغير صفاتها وتشكيلها كيف نشاء ضمن حدود طبيعتها . وهذا يبقى في حدود جزئيتها . ومن هنا كان تماثلها وتباينها جزئيين ، وكانت الجماعات أو المجموعات التي نولفها منها تكشف عن خصائص مختلفة احيانا « وان كانت متشابهة المظاهر والاشكال . بيد ان اختلافاتها في المظاهر والاشكال ، لاتعني اختلافا في الخصائص . ولهذا كان من الممكن ان يصدق عليها أمر وهي جماعات أو مجموعات من دون ان يصدق عليها هو ذاته وهي افراد .»

وهذا يبين بما فيه الكفاية « ان الوجود بما هو مشخص ، ليس سببا لعاقة انجازاتنا الإنسانية وابداعاتنا الصناعية والفنية ، ومؤسساتنا الاجتماعية ، وانما كان على خلاف ذلك « معينا لنا في اعمالنا الكثيرة المختلفة . ولكننا نظل على الطريق « وتظل الصيرورة هي مطيتنا إلى اعمالنا وغاياتنا . وكوننا على الطريق يعني كوننا أيضا في صيرورة شبيهة بالصيرورة التي نمتطيها . وهذا يعني أيضا ، ان الكل في صيرورة وكل ما يحدث لنا مرتبط بما يحدث فيه ، وكل ما نستخدمه للقيام بأفعالنا مستمد منه ، وان كنا نطبعه بطابعنا الشخصي، ونجعله في لحظة من اللحظات ، معبرا عن شخصيتنا .

وهكذا نجد اننا مندرجون في صيرورة الوجود بحكم اندراجنا فيه  
اننا في نقطة اندراجنا هذه تتفاعل صيرورتنا مع صيرورة أي موجود  
نلتقي به « كائنا ما يكون ، وعلى أي نحو يكون . ومن هنا كان هذا  
التلاقي مزيجاً من الانفعال والفكر والنزوع » لا يلبث ان ينجلي عن  
فكرة كبح فيها النزوع « أو عن فكرة توجه النزوع إلى تحقيق غاية  
معينة .

٢/١/١٣ وبهذا يبدو ان ماهو ابدى هو الصيرورة الكلية ، وان  
الأفعال والحوادث زمانية تنقضي بمجرد تحققها . وهي ماكان لها ان  
تتحقق لولا الصيرورة . وهذا لأن الحوادث اجزاؤها ولأن الأفعال  
تركب منها، من اجل التحقق بحركتها .

هذه الجزئية تنطبق علي انا ذاتي بما انا جزء من هذا الكل ، له  
صيرورته الجزئية الخاصة « التي تمتطي متن صيرورة الكل . انني تقاطع  
المكان والزمان ، منه انطلق في رحلة الحياة ، متنقلا من آن إلى آن ،  
ومن نقطة إلى نقطة « اصنع تاريخي واكتشف ابعاد الكون . وبين حين  
وحين يستوقفني الأشخاص وتشغلني الأشياء . ولكنني سرعان ما  
استيقظ على احساس داخلي « اشعر معه انني ضائع مضيع ، وانني  
اصبحت غريبا عن نفسي وعن الوجود « فيحملني الحنين معه إلى  
الوجود الذي ضيعته بذهولي « والذي به دوامي الحقيقي . عندئذ اصبح  
واياه واحدا يتردد في انفاسي « ويخفق في قلبي « ويتسلل في كل خلية  
من خلاياي ، فأهتف في جدل لايدانيه جذل : انا الوجود !

تلكم هي البداية الحقيقية للتفلسف : البداية التي اصبح بها  
الاجدوان واعيا ذاته . لقد استرد ذاته من الضياع في الموجودات ، الجزئية  
ومن الانسياع مع آفات الزمان المتخارجة والمنفصل بعضها عن بعض .  
وبهذا يتحقق الوجود الواعي بالفعل « وياطالما كان بالقوة !

٢/١٣ لقد اعتقد الفلاسفة بأن ما نقوم به يغيب في اللحظة  
الحاضرة التي تفوت بانقلابها ماضيا لن يعود ابدا . ولكن مافات، حقا

هو اللحظة الحاضرة من حيث هي جزء من الزمان الفارغ ، وبقي اثر فعلنا في الموضوع الذي كان هدفنا منه في هذا العالم القائم ابدا ، بقي في الصيرورة حتمية طبعت موضوعها بطابع لا يمكن ان يمحوه إلا فعل أو حادث جديد . ومن هنا كان الماضي عدما بالنسبة إلى معرفتنا فقط ، وظل بالنسبة إلى الوجود قائما لا يريم . وكذلك المستقبل ، فهو ليس عدما إلا بالنسبة إلى معرفتنا . أما من ناحية الوجود فهو قائم فيه . ينتظر بروزه إلى سطحه ، ليصبح موضوعا لمعرفتنا : فالماضي والحاضر والمستقبل كلها تتعاقب معا في حضن الوجود . وهذا يعني ، ان الماضي والمستقبل من عالم المجهول ، وليس عدما بالمعنى الصحيح للكلمة .

والحقيقة اننا لاندرک الوجود من خلال الزمان ، وانما استمرارنا في سيلان الصيرورة هو الذي يعطينا الشعور بالزمان : فنحن لانحمل في الحقيقة معنا غير الحاضر الذي يرافق صيرورتنا الجزئية . ولكن انزلاقها مع الصيرورة الكلية هو الذي يجعلنا من جهة نخلف وراءنا شيئا ندعوه الماضي ، ويجعلنا من جهة نتوقع شيئا آخر يأتي نحونا ، ندعوه المستقبل . وهذا يعني ، ان مانشعر به مباشرة هو لحظتنا الحاضرة ، وما نشعر به على غير مباشرة هو الوسط المتغير من الوجود المشخص والذي يعطينا الشعور بالزمان . ومما يدل على ذلك ، اننا نحسب عمرنا الذي نقضيه بين الميلاد والموت به . فما نعيشه فعلا هو الصيرورة ، أما الزمان فيظل الغلاف المثالي الذي يدعه ذهننا ، متصورا انها تجري فيه . وما الشعور بالفراغ الذي يمثله إلا لأنه ليس شيئا من دون الصيرورة : فالفرح والحزن والالم والقلق الخ ... التي نشعر بها هي صيرورتنا الذاتية وهي تحتك بالصيرورات الاخرى في حضن الوجود ، وما الزمان إلا الوعاء الفكري الذي يخیل الينا انها تحدث فيه .

كان انتباهي موجه اليها في تشخيصها ، انني ادرك الأشياء في الحاضر ، وإذا فهذا انطلاقا من المجال المشخص الذي يجمعني بها في هالة التجريد ، التي تحيط بالمجال المشخص ، فيخیل الي استمرار التشخيص في الوجود كله . ومما يزيد

اعتقادي رسوخا بتشخيص الوجود « ان مجال ادراكي المشخص يمكنه ان يتحرك بتحريك انتباهي أو بانتقالي في المكان . وهذا يعني ، أن الشيء المشخص يدرك بإدراك مشخص في مجال مشخص يتحرك ليشمل الوجود كله . وهذا يدل على أن ما ندركه في الحاضر وحده مشخص « واننا مانكاد نلتفت منه إلى الماضي « أو نتطلع منه إلى المستقبل ، حتى يبدأ التجريد . ولكن يظل هناك انطباع ملازم بأن المجرد ليس إلا غلافاً للمشخص .

وهكذا يبدو لنا أن الوجود لا يمكن أن يكون حاضراً لنا « لأننا حاضرون فيه « ولأن ما هو حاضر لنا هو موجوداته الجزئية . وشتان بين موجوداته الجزئية وبينه | والحقيقة أن حضوره حضور تجاوز نشعر معه ، أنه ليس بالنسبة إلينا فقط ، بل بالنسبة إلى موجوداته جميعاً . فما دمنافيه « فإن حضوره لا يكون إلا أن يكون كذلك . ولكنه أساس حضورنا وحضور موجوداته جميعاً . وفي هذه الحال يكون حضوره : وحضورنا وحضور موجوداته فيه ، بداية التجريد الذي هو في أساس كل تجريد .

- ١٤ -

١/١٤ وبهذا يبدو أنه لا بد للصيرورة من أن تتكشف عن موجودات جزئية ، إذ إنها حركة الوجود ، ولا يتكشف عن الوجود غير الوجود . بيد أنه شتان بين الوجود المشخص والموجود الجزئي : فالأول إيجابي لا تداخله السلبية بوجه من الوجوه ، ولا يمكن إعدامه على أي نحو كان ، والثاني تداخله السلبية بوجه من الوجوه « ويمكن انتقاله من الوجود إلى العدم .

١/١٤ : لهذا كانت صيرورة الموجودات الجزئية تنتهي إلى العدم ، خلافاً للوجود المشخص الذي يبقى أبداً ، ولا يطاله العدم . انها

- ٧٠ -

تنتهي. بما هي هذا الموجود أو ذاك ، إلى العدم ، ولكن لكي يعود هذا الموجود المعلوم فيتحقق في موجود آخر مغاير ، لا بد له هو أيضا ، من أن يخضع للدورة التي مر بها الموجود الأول . وهكذا باستمرار ...

والحقيقة أنه ما دام هناك وجود مأخوذ بحركة صيرورته ، يظل هناك خلق متجدد وفناء دائم ، ولكن بالإضافة إلى الجزئيات الخاضعة للصيرورة ، وليس بالإضافة إلى الك ، وهذا يعني ، أن الكمال هو الصورة الملازمة للوجود ، فهو في حالاته التي تجعله عليها صيرورته مرة بعد مرة ، يبقى كاملاً لا ينقصه شيء ، ولا يزيده شيء . ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية ، التي تتغير صورها ، وتكون عرضة للكون والفساد . فكونها وفسادها لا يمكن أن يفهما من دون الوجود المشخص ، فهي منه تكون ، وفيه تفسد .

والحقيقة أن ما ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، إنما ينتقل بالصيرورة . وكذلك هو أمر ما ينتقل من الكون إلى الفساد : أنه يفسد بما هو موجود مركب ، ولكنه يبقى بما هو عناصر . ومن هنا كان العدم يطرأ على المركب بما هو مركب ، ولا يطرأ على العناصر بما هي عناصر . وهذا يستتلي أنه يتطرق إلى الصورة لا إلى المادة ، التي تظل بما هي عناصر باقية أبدا .

٢/١/١٤ وهذا يبين أن الوجود المشخص غير محدد ، وأن التحديد يتناول الموجودات الجزئية في غضون فترة محددة . إن عدم التحديد في الوجود المشخص ينجلي عن ثراء تمثله صيرورة مبدعة تخلف وراءها أعداداً لا تحصى من الموجودات الجزئية ، هي محدودة طبعاً في المكان والزمان .

وما دامت الصيرورة هي في أصل كل إبداع ، لم يكن من المنطوق في شيء طرح مسألة الإبداع خارج الوجود المشخص ، وبالتالي قبله ، إذ الوجود المشخص بما هو كل ، لا "قبل" له : فال "قبل" وال "بعد" يصحان على الجزء ، ولا يصحان على الكل .

غير أن الخلق والعدم يظلان جزئيين ، كما بيناه ولا يصحان على الوجود المشخص ، فهو الكل في سرمديته « لا بدء له ، لنقول عنه : انه خلق خلقاً كلياً ، ولا نهاية له ، لنقول عنه : أنه يفنيه عدم كلي . ومن هنا كانت فكرة الخلق من عدم ، فكرة زائفة . إنها زائفة أولاً ، لأنها تقايس الكل بمقايضة الجزء : فالجزء هناك ما يشاركه الوجود « ويؤثر فيه » فيخرجه من عدمه إلى وجوده . وهذا لا يجوز على الكل الذي ليس معه سواه « ليفعل به هذا الفعل ، ويؤثر فيه هذا التأثير . ومثال الجزء هنا هو البيت ، ومثال الكل هو الوجود المشخص : فالبيت من أجل أن يوجد ، لا يفترض البناء فقط صانعاً له ، بل يفترض أيضاً مواد البناء وأدواته المستعمدة فيه . وهذا مستحيل على الوجود المشخص بما هو الكل ، لأنه بما هو كذلك ، ينفي وجود أي شيء خارجه : ينفي الصانع والمادة المسبقة والأدوات كذلك فالبيت من أجل أن يعدم « تكفيه عوادي الزمان المتواجدة معه « حتى تعدمه بما هو بيت . أما الوجود المشخص ، فعوادي الزمان فيه ، وليست معه ، حتى تأتي عليه بما هو موجود مشخص . وهي زائفة ثانياً ، لأنها تثبت العلة وتنفيها ، تثبت التسلسل وتنفيه « في وقت واحد معاً ، انها تقول بالعلية وتنفيها أولاً ، حينما تثبت لكل جزئي علة أوجدته « وتنفي هذه العلة عن موجد هذا الوجود . ثم انها تثبت التسلسل وتنفيه ثانياً ، حينما تخضع ما يجري في هذا العالم لسلسلة من العلل التي يتولد بعضها عن بعض « وتقف بهذا التسلسل عند علة أولى لا علة لها ، فتقع في التناقض : إذ إن علة لا علة لها تفترض النقيض ونقيضه ، تفترض وجود الموجد وعدمه معاً : فالعالم الذي انتهى عنده تسلسل الحوادث « موجود أوجدته موجد « ولكن موجد له ليس له موجد غير نفسه « أي كان موجوداً بما هو علة ، ولم يكن موجوداً بما هو معلول .

وهكذا يبدو أنه ما من خلق من العدم « لا بالإضافة إلى الكل ولا بالإضافة إلى الجزء « فكل خلق هو في الصورة والتكوين فقط ، وهو بما

هو كذلك « يتناول الجزئيات » ولا يتناول الكل « إذ إننا حينما نقول عنه : أنه يتناول الكل ، نقع في التناقض في حد الكل ، جاعلين منه اثنين « أي مخالفاً ومخلوقاً » ومن ثمة ليس كلاً .

وهذا يعني « أنه ما من عدم بالمعنى الكامل للكلمة ، فهو مجرد معنى عقلي لا مقابل حقيقي له : أنه عدم الشجرة في البذرة وعدم البذرة في الشجرة ، أي الوجود بالقوة الذي حدثنا عنه أرسطو قبل أن يصبح وجوداً بالفعل ، أو الوجود بالفعل الذي كان في صورة أخرى من صور الفعل أي البذرة والشجرة « وكلتاهما وجود بالفعل . أما العدم بالنسبة إلى إحداهما أو الأخرى فليس إلا معنى طراً عليهما من العقل « إذ جعل من البذرة عدم الشجرة « ومن الشجرة عدم البذرة . ولكن ما صدق على الجزء ، لا يصدق على الكل .

٢/١٤ بيد أن العدم الجزئي يمكن أن يكون مطيناً إلى إبداعاتنا الإنسانية ، كما هو مطية لإبداعات الصيرورة . والحقيقة أن الأمر يتعلق بفرض الانفصال التي تتيحها الصيرورة « وتجريدات الذات التي تعي هذا الانفصال والعلاقات البديلة التي يمكن أن تحول إلى اتصال مبدع على نحو من الأنحاء . فالانفصال ليس شيئاً سوى الصيرورة وهي تعمل في الاتصال .

١/٢/١٤ وهذا ما جعل الإنسان يستطيع أن ينفذ من خلال الصيرورة الكبرى والصيرورات الجزئية إلى عملية الخلق « فيحصل معرفة تمكنه من ممارسة الخلق العلمي والفني في المجالات المتنوعة إمكاناً ، وإن كانت قدرات هذا الفرد أو ذاك لا تسمح له بذلك ، إلا في مجال دون مجال .

ومن هنا كنا نستطيع التعامل مع الوجود ، وهو وحدة المادة والفكرة ، نظرياً وعملياً : نظرياً بتحويله إلى فكرة « وعملياً بتحويله إلى أشياء مصنوعة ؟ ومن هنا كان بإمكاننا أيضاً ، أن نحول الفكرة إلى شيء ، والشيء إلى فكرة . وهذا يرادف قولنا : إن بإمكاننا أن نحول العلم إلى

تقنياء ، وأن نستخرج من التقنياء الأسس العلمية التي بنيت عليها . بيد أننا إذ نفعل هذا أو ذاك ، نظل نتحرك في الكل ، الذي يتجاوزنا نظرياً وعملياً معاً ونظل عاجزين مهماً فعلنا عن استنفاده إن نظرياً أو عملياً .

ومع ذلك ، لا يمكننا أن نقول عن أعمالنا : إنها أكمل من إبداعات الصيرورة . فنحن لا يمكننا أن ننظر إلى أحد أعمالنا على أنه كامل ، إلا إذا اقتصرنا في حكمنا عليه ، على مقصدنا منه في ظرف معين . وهذا يجعله نسبياً في كماله ، أي ناقصاً . ويدور هذا بجلاء ، إذا تركناه يأخذ مجراه في سياق الصيرورة ، وراقبنا ما سيؤول إليه على المدى البعيد : فهو يظل ناقصاً في ذاته ، إلى أن تلفه الصيرورة في درامتها ، فيصبح جزءاً لا يتجزأ منها ، ويبلغ كماله بها . عندئذ يتحدد الحرية كمالها بالاحتمية ، لا أية حتمية جزئية ، بل الحتمية الكلية الكبرى . وإذا كنا نبحث في الإنسان عن الحرية ، خلافاً للكون الذي نتطلع فيه إلى الحتمية فإننا سرعان ما نثبئن ، ان حرية الإنسان التي نبحث عنها ، ترتبط في تحقيقها بحتميات جزئية ، لا بد لها هي الأخرى ، من أن تفضي إلى الحتمية الكلية الكبرى .

٢/٢/١٤ غير أن الإبداع يلامس تجربتنا اليومية : فحينما نستيقظ كل صباح ، لا نأتي بالتأكيد من العدم إلى الوجود ، بل من عالم خلفناه خلف سباتنا ، لنعود ونجد أنفسنا فيه ، وأنا لم نغادره ، وهو يكاد لا يقدم لنا شيئاً لم نألفه ، حينما انصرفنا عنه إلى نومنا . انه بالتأكيد أيضاً قائم هناك ، كما كان من قبل ، وان كانت صيرورته ، وما تنطوي عليه من عدم جزئي ، لا تتوقف وتظل دائبة أبداً تحمل معها إعداداتها وإبداعاتها معاً . إنه حاضر لنا بإمكاناته كما كان ، وإن كانت صيرورة الأشياء قد غيرت بعض التغيير من صورته العامة . ومن هنا كان بالإمكان متابعة أعمالنا التي بدأناها بالأمس ، بل كان بالإمكان متابعة جيلنا ما تركه له الجيل السابق .



والحقيقة إن ما نجربه في أنفسنا ، ونحن نقوم بفعل من الأفعال ، هو أن شيئاً ما في الموقف الذي نحن فيه ، يدعونا إلى التصرف بشكل أو بآخر ، ولم يحدث مرة أن انبعث فعلنا من العدم « وإن كان لا بد لحدوثه من أن ينبثق من العدم الذي في الصيرورة . إننا منزعجون في الوجود المشخص ، وصيرورته لا تني تؤثر فينا ، وتدعونا إلى الفعل . وإذا كان من فارق بيننا وبين الموجودات الأخرى « فهو أننا نتمتع من دونها بالإرادة ، ونستطيع أن نستغل فجوات العدم في الصيرورة « لنوشي نسيج الوجود بخيوط الحرية المبدعة .

ومن هنا كنت في الصيرورة ، شأني شأن غيري من البشر ، أصنع ذاتي ، فهي بحكم كونها وجوداً جزئياً « ممكنني من الانتقال بأفعالي من الوجود إلى العدم « ومن العدم إلى الوجود ، فأصنع كل مرة من ذاتي صورة مشخصة كنت اخترتها لها . ولهذا كانت حياتي انتقالاً من العدم إلى الوجود ، من عدم أصبو إلى الخروج منه ، إلى نحو من أنحاء الوجود أصبو إلى تحقيقه في ذاتي ، وهذا ما يجعل الصورة التي أصنع بها شخصي، وليدة حريقي . وبما أنها لا تتحول إلى فعل إلا من خلال حتمية من الحتميات التي تكتنفني ، فقد كان شخصي وليد الحتميات التي تكتنفني أيضاً ، لأن حريقي تختار من بينها ، لا من سواها، ما احدد به شخصي . وبهذا يبدو أنه ما من موقف مستقل لشخصي، أو لأي شخص آخر « إلا وهو موقف إرتباط في الآن ذاته : فنحن لسنا في العدم ، ولم نكن في يوم ما في العدم ، وإن كان العدم الذي في الصيرورة شرط وجودنا .

وهكذا نجد أن الحرية كانت انتقالاً من الوجود إلى الوجود « لأن الصيرورة حولت الوجود إلى وجود مخلخل « حينما ولدت منه موجوداته الجزئية . وهذا ما أتاح للفعل أن يقفز من فوق هوة العدم ، وأن يتشبث بحتمية أحد الموجودات « ويترك أثره فيه . بيد أن الحرية حينما تقول لا ، تنطلق من رقف رافض « أي من موقف له حتمياته

التي تنادى بها مطالبة بتدخلها ، من أجل تغييرها أو تعديلها . والموقف  
وحيثياته ليست عدماً .

٣/٢/١ - والحقيقة أن الفعل يبدأ من الكل ، وينتهي بالكل ، إذ  
إننا حينما نقوم به ، لا نستطيع أن نهمل ما يحيط به في الكل ، وحينما  
نتهي منه ، لا نستطيع أن ننتهي منه إلا في إطار الكل . ومن هنا لم  
تكن الحرية التي هي في أصله ، ناجمة من العدم . وإذا كان هناك عدم ،  
ففي تصورنا ، ولهذا كان الأمر انقطاعنا عن الفعل أو تشبث حريتنا  
بمتميته . وهذا لا يعني أننا انقطعنا عن الوجود ، ولا أن الوجود  
استحال إلى عدم ، وإنما أن الفعل انتقل من موجود إلى موجود .

وهذا يعني ، أن ما يقوم الفعل به ، هو تكييف لسير الضرورة في  
اتجاه مقصود ، وفي صورة معينة . فالفعل لا يختلف في هذا عن الحادث ،  
سوى أنه خروج من الآلية العمياء إلى الاتجاه المقصود ، ومن غياب  
الوعي إلى حضور الوعي ، في سبيل سيادة ما هو إنساني على ما هو  
طبيعي . بصرف النظر عن القيمة المتطلع إليها هنا ، من حيث السلب  
والإيجاب ، ومن حيث النسبية والإطلاق .

\*  
—————

## الفصل الثالث

### تجريد المكان والزمان

---

- ١٥ -

١/١/١٥ وهكذا يبدو أنه في البدء كان الوجود والصيرورة ،  
وانه منهما تولدت الموجودات الجزئية ، ومنها الموجود الحر الواعي  
الذي هو الإنسان . ولكن الموجود الحر الواعي أتى متأخراً في الصيرورة  
بين الموجودات ، وحين أتى ، حدث انقلاب جذري في كل ما كان ،  
إذ ازدوج الوجود إلى مشخص وبمجرد ، وكان من نتائج ذلك ، أن  
أصبح للوجود صورة مجردة هي المكان ، وللصيرورة صورة مجردة  
أخرى هي الزمان .

١/١/١٥ - والحقيقة أن هذا من صنع الإنسان ، فقبل مجيئه لم  
يكن تجريد . انه هو الذي أوجد عالماً مجرداً جعله مجالاً لنشاطه  
الفكري، وان أبقي على العالم المشخص مجالاً لنشاطه العملي .

وإذا كان مجيء الإنسان انقلاباً في عالم الطبيعة ، فهذا كان لما  
مارسه من أفعال كثيرة مختلفة : فببدء الفعل يحدث ما من خلاله يتحقق  
وبمحدوثه يتقاطع الزمان والمكان اللذين لا بد منهما لوقوع الفعل .  
ولكن هذا وذاك في سبيل العودة إلى المشخص من خلال المجرد ، بملاقاة  
الوجود والصيرورة من خلال المكان والزمان ، إذ الفعل لا يتحقق إلا

- ٧٧ -

في الوجود المشخص « ان مباشرة كما في العمل » وان على غير مباشرة، كما في النظر . ولهذا فهو يظل مجرداً ما لم يجتز حددي المكان والزمان إلى الوجود المشخص .

وإذا أنعمنا النظر ملياً ، وجدنا أن الزمان ليس سوى الصيرورة وقد فرغت من الوجود « وأن المكان ليس سوى الصيرورة وهي تمسح الوجود ، من دون أخذ أخذه الاعتبار . ومن هنا كان الوجود هو الذي يعطي الصيرورة قواماً ، وكانت الصيرورة هي التي تكشف من الوجود ثرائه . ولكن إنشاء فكرة المكان كان أسهل من إنشاء فكرة الزمان ، إذ إن الأولى ترتبط بالعالم الموضوعي ، بالأشياء على اختلافها، على حين أن الثانية مرتبطة بالعالم الذاتي ، بالفعل أولاً « وبالعالم الموضوعي ، بالصيرورة ، ثانياً . وبما أننا منكبون بطبيعتنا على العالم الموضوعي « عالم الأشياء ، كان يكفي تتبع حركة الموجودات الجزئية في كل الاتجاهات وهي تصير « حتى يكون بالإمكان تكوين فكرة المكان . أما الزمان فكان بحاجة فضلاً عن ذلك « إلى الانكفاء إلى الذات ، وتأمل فعلها وعلاقته بالصيرورة ، حتى تتكون فكرة الزمان ، أعني الزمان الموضوعي .

٢/١/١٥ بيد أن هذا وذاك متعلقان بتجريد سابق على تجريدهما، هو تجريد الذات من الوجدان . فما تكاد الذات تتجرد من الوجدان « حتى يبدأ الوجود المشخص يتجرد معها « ويتجرده يبدأ يتجرد المكان والزمان والموجودات الجزئية التي تحتل أجزاء المكان ، وتتغير تغيراتها المتعاقبة المختلفة في الزمان . ولهذا تجد نفسها أمام حشد من الموجودات الجزئية التي تتزايد عدداً « وتخضع لتغيرات تتناول صفاتها ، مما يساعدها على توسيع نطاق المكان ، ومدى الزمان . ولا يزال هذا شأنها ، حتى تجعل منهما حقيقتين غير متناهيتين تضمنان عدداً لا يتناهى من الموجودات المتناهية ، وهي تقف بين هذه الموجودات غير المتناهية عدداً، في مكان وزمان يدوان لها غير متناهيين .

والحقيقة أن الزمان يتحقق بتحقيق الفعل الذي يقوم به الوجدان ، لا العكس كما هو معتقد . ولكن الفعل ما كان له أن يحدث لولا الصيرورة التي هي إمكاناته ، والتي تصبح في مرحلة لاحقة هي التي تجري في الزمان . أما المكان فيتحقق بناتج الفعل ، وليس ناتج الفعل هو الذي يتحقق في المكان ، كما تعودنا أن نرى : فناتج الفعل ما كان له أن يتحقق في حتمية من الحتميات « لولا الوجود الذي تتابع فيه صيرورته ، والذي يتحول إلى مكان تصوراً ، بمجرد حدوثها في مبتدأ ومنتهى . ومن هنا كان هناك وتلازم بين الزمان والذاتية « ونلازم آخر بين المكان والموضوعية « وكان هذان التلازمان نابعين من تلازم الذات العارفة وأشياء العالم المعروفة « بتجريد يستند على الوجدان الذي هو علاقة وجدانية بالوجود . وهذا ينتهي إلى أن العلاقة الذاتية الموضوعية هي تجريد لعلاقة الوجدان بالموجودات على أساس من ارتباطهما بالوجود المشخص ذاته .

وهكذا يكون الوجود المشخص هو ملتقى المكان والزمان ، ولكن في التجريد : فهما لا وجود حقيقي لهما إلا في الصيرورة التي تجردهما الذات من حركتها ، من خلال ما تخلفه وراءها من موجودات جزئية « يتعاقب بعضها إثر بعض ، في حوادث تنتج عنها : إذ الوجود الحقيقي للصيرورة لا يمكن تصويره إلا نقطة في المكان تستغرق زماناً . ولهذا كان الشعور بالزمان مرافقاً للشعور بالمكان : أليساً معاً تجريدين من الحركة ؟ فكما أن الشعور بالزمان يبدأ مشخصاً ، ثم يأخذ بالتجرد والتموضع « كذلك يكون المكان فهو مرتبط في البدء بالشعور بالجسد واحتلاله جزءاً من الوجود ، ثم يأخذ بالتجرد والتموضع . غير أنه يكون هو والزمان متلازمين في البداية « ثم لا يلبث أن يستقل أحدهما عن الآخر . وهذا ما يخلق عليهما صفة الموضوعية . وهاتان مرحلتان تعزز أولاهما نظرية اينشتين ، وتعزز ثانيتهما نظرية نيوتن : فنسبية المكان والزمان ووحدهما تصدق في التشخيص ، وإطلاقية المكان

والزمان وانفصالهما تصدق في التجريد . وهذا يعني ، ان المكان والزمان يظلان متلازمين ومرتبطين ، ما دمنا حول أنفسنا في تفكيرنا وعملنا ، وانهما يبدآن بالاستقلال والانفصال كلما أخذنا نبتعد عن دائرة مشاغلنا اليومية وارتباطاتنا المشخصة .

وهكذا نجد أن ما جرى بالنسبة إلى فكرة الزمان « جرى ما يشبهه بالنسبة إلى فكرة المكان » وان كان دور الجسد هنا أكثر بروزاً منه هناك . غير أن عمل الذات يتدخل من بعد ، فيتخذ من الجسد منطلقاً له ، لتأسيس فكرة المكان ، انطلاقاً من الشعور المشخص بالمحل الذي يحل الجسد فيه . ويكون هذا بالتدريج بحسب تفتح الوعي ونموه . ثم بحسب ازدياد المعلومات عن هذا العالم وبقاعه القريبة والنائية المختلفة . وهنا يكمن للمعلومات الجغرافية والفلكية أهمية كبيرة في تنمية فكرة المكان وتجريدها .

٣/١/١٥ ولكن فكرة المكان تقترن بالعالم الخارجي ، خلافاً لفكرة الزمان التي تقترن بعالمنا الداخلي . ولكن عمليتي التفريغ والتعميم لا تكونان من دون عالمنا الداخلي : فهما تجريان فيه . ومن هنا كانت الحركة بمعناها الضيق ، أي بمعنى النقلة ، شركة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي . وهذا يجعل المبادلة ممكنة بينهما ، بحيث يتحول ما يجري في العالم الداخلي من رغبات وتصورات وتصميمات وتقريرات الخ ... إلى أفعال تأخذ مجراها في العالم الخارجي .

بيد أن إمكان اتصال عالمي الداخلي بالعالم الخارجي لا يلبث أن يؤدي إلى مكان آخر ، هو إمكان الاتصال بعالم الآخرين الداخلي : ففي المكان والزمان تلتقي مجرتي الذاتية بتجارب الآخرين الذاتية « ونحن على متن الصيرورة التي تسهل سبل الاتصال بين بعضنا وبعض » على هذا النحو أو ذاك . ولهذا يكون تلاقينا تشخيصاً وتجريداً ، ويكون التشخيص هو البطانة الدائمة لكل لقاء مجرد « وتكون اللغة التي تتبادلها تجربة وجدانية وجودية » ما وراء تجربة الألفاظ اللغوية ، ما لم نصرف

انتاهنا عن الموجودات قصداً ، ونحوه إلى الأفكار والعلاقات المنطقية ،  
كما يحدث في التفكير المجرد .

وهكذا يبدو بوضوح ، ان الوجدان يمكنه بعد إنشاء فكرتي  
المكان والزمان أن يضع ذاته المجردة في مطلق لا يتناهى في أبعاده كلها ،  
فيه تحدث الحوادث ، وتكون الموجودات وتفسد ، وتطرأ عليها تغيرات  
متعددة مختلفة . إن هذا الغلاف الذهني المجرد هو مسرح الفكر وبجمال  
حرية في التشبث بحقائق الموجودات وعلاقاتها ، تمهيداً لتدخل العمل في  
مستوى الوجود المشخص على نحو ما رسمه الفكر .

٢/١٥ ولكن لا بد لنا من أن نسأل : هل المكان والزمان غير  
متناهين ، كما هو شائع ؟ اننا لا نستطيع أن نحدد ذلك ، إلا انطلاقاً  
من الوجود المشخص . ولكننا لا نرى فيه غير الأشياء المتناهية في الزمان  
والمكان ، ونحن فيه لا نستطيع مغادرته ، للنظر إليه وتحديد نهائيته أو  
لا نهائيته . ومن هنا كان لا بد لنا من فهم لا نهائيته فهماً خاصاً ينبع  
من تصورنا الفلسفي . إننا نفهمها بمعنى التجاوز : فالوجود المشخص  
يتجاوزنا من كل جانب ، وبكل المقاييس . ولهذا فهو يتجاوزنا زماناً  
ومكاناً أيضاً . وهذا ينتهي إلى أننا لا نعرف من هذا حقيقة تناهيه أو لا  
تناهيه بالمعنى المعتاد للكلمة . وهذا شأن المكان والزمان المجردين منه .  
ومن صيرورته . لهذا كانت لا نهائية الزمان والمكان قائمة على لا  
نهائية العملية الفكرية التي تتبعها في تتبعهما إنطلاقاً من الوجود  
المشخص الذي يتجاوزنا من كل جانب .

والحقيقة أن لا نهائية الوجود المشخص زماناً ومكاناً ، لا تعني  
بجمال من الأحوال أنه يمكن تصورهما خارج الوجود ، فهما مرتبطتان  
بتشخيصه . أي كونه ذا صيرورة تحدث فيه ولا تتجاوزه : فالصيرورة  
حركة ، وبتحققها داخل الوجود ، يتحقق المكان والزمان . ولكن هذا  
لا يمكن أن يكون من دون تجريد الذات . وإذا كانا لا نهائيين ، فلأن  
الوجود ذاته لا نهائي ، والذات تلمس لا نهائيته في تجاوزه لها كما قلنا .

وهذا يعني ، اننا في التجريد نتحرك في فراغ الزمان والمكان ، ونصادف فيهما الموجودات وقد انفصل بعضها عن بعض ، ونحن مهيوون للتحرك بينها ، بحسب اهتماماتنا وتصوراتنا .

وهذا يجعلنا نرى ، ان ما قررته النظرية النسبية من ارتباط الزمان بالمكان ، وانه يشكل البعد الرابع في الحقيقة الكونية ، بالإضافة إلى أبعاد المكان الثلاثة ، لا يصح إلا في مجال الشخص ، إذ فيه فقط . يمكن أن يسود ما هو نسبي . ولكن النسبي لا يمكن فهمه إلا في اطار المطلق ، وتلكم هي الخلفية الذهنية التي انطلق منها اينشتين لبناء نظريته النسبية... وفي هذا تفسير كاف لحقيقة أن النظرية النسبية في الزمان والمكان ، ما كان لها أن تأتي لولا نظرية نيوتن في الزمان والمكان المطلقين ، وهنا يصح أن نقول : انه لولا نيوتن لما كان اينشتين !

- ١٦ -

١/١٦ ولكننا نلاقي الوجود من خلال الزمان ، وانما من خلال الصيرورة : فالصيرورة هي وجهه الحركي الذي يلاقي افعالنا . أما الزمان فهو الغلاف الشفاف الذي نلمح من خلاله ما يجري في الوجود . لهذا كنا لا نتخلص منه إلا باللجوء إليه .

١/١/١٦ والحقيقة اننا نتخلص منه باللجوء إلى لحظتنا الحاضرة ، اللحظة التي يحياها الوجدان في امتلائها : فحينما نعتقد بأننا تخلصنا منه ، نجد ان لحظتنا الوجدانية الحاضرة عانقت الصيرورة ، وان الزمان أخذ يطل علينا منها . وهذا يحولنا ان نقول : اننا نحمل الزمان بأناته الثلاثة في لحظتنا الحاضرة . وهذا يعني ، ان الزمان ، عدا كونه الصيرورة مفرغة من مضمونها ، يقوم بدور الوحدة الفكرية التي توحد حياتنا الوجدانية ، فهو القناة المجردة التي تجري فيها هذه الحياة ، ولولاه لما امكننا ان نتصور حوادث ماضينا ، ولا مشروعات مستقبلنا . ولهذا كان وعاء الصيرورة .

ومن هنا كنا لانستطيع ان نفر من الزمان : اننا لانستطيع ان نفر منه لأننا لانستطيع ان نفر من الصيرورة ، سواء اكانت صيرورتنا الذاتية

- ٨٢ -



أم صيرورة الوجود . حتى التفكير المجرد لا يمكن ان يحدث إلا في الزمان، إذ له صيرورته أيضاً ، وهي ليست إلا جانباً من صيرورتنا الوجدانية . انه إذا وقف عند حد معين وصل إلى مفهومات ثابتة ، واصبح بإمكاننا عندئذ ان نقول « ونحن لانفكر فيها : لقد اصبحت خارج الزمان . ولكن هذه المفهومات الثابتة يمكن ان نبعث فيها الحياة مرة بعد مرة ، حينما نستخدمها في التفكير » وتتخذ منها مراكب لحل المسائل التي نصادفها في حياتنا .

غير ان الوجود لا يفرض بصيرورته زمانه علي ، بل انني انا الذي افرض زماني عليه : فرمانه إذا افترضنا ان له زماناً دائرياً ، وزماني خطي ، وانا اشق طريق حياتي فيه « من خلال زماني الخطي ، صارفا انتباهي عن زمانه الدائري . وهذا ما يتيح لي ان احقق ذاتي بأفعال يتلو بعضها بعضا على خط مستقيم الاتجاه ، وليس دائريا . ومن هنا كنت انا والجماعة والنوع اللذين انتمي اليهما لنا تاريخ، ولم يكن للكون تاريخ بما هو كون ، وانما بما هو محط اهتمامات البشر . ومن هنا أيضاً « كان لي وجماعتي ونوعي بداية ومصير، ولم يكن للكون بداية ومصير . وهكذا يكون زماننا هو الزمان الخطي الذي اخترعناه « لازمان الكون الدائري . نقول اخترعناه « لأنه ليس في الطبيعة ومن دون الإنسان ، زمان خطي أو دائري يرافق حركة الكون في كليته « أو ازمة عطية أو دائرية ترافق حركة الاجرام السماوية في افلاكها . انها عند التحقيق صيرورات كلية وجزئية لاتنفصل عن الكون وبحراته ولجومه وكواكبه .

٢/١/١٦ بيد ان الزمان إذا كان ذا اصل وجداني « كان يعني انه يبدأ ببداية ظهور الإنسان على سطح هذا الكوكب « وان ما قبله كان مجرد صيرورة ووجود . وإذا كان الزمان كما ابدعه الإنسان « قد تدخل في تصوراتهِ وتصرفاته إلى حد بعيد ، كان لابد لنا من الاعتقاد بأن الوجود المشخص استبدل بصورته صورة انسانية بمجملها . وهذا

يجعل ميلاد كل منا بداية لميلاد الوجود المشخص ، لولا تدخل تجربة جماعته ونوعه ، التي تمد الزمان إلى مالا نهاية له في طرفيه تجريدا . وهذا يعني ، ان الزمان انساني في طبيعته ، وان الصيرورة وجودية في طبيعتها ، وان إبداع الزمان كان إنطلاقاً من الوجود المشخص ، في سبيل فهم صيرورات موجوداته والتأثير فيها .

وهكذا يبدو ان الزمان الخطي هو نتيجة تعميم صفة الفعل على حياة البشرية وعمر الكون . وفي هذا مايكفي لبطلان مسألة بداية الكون ونهايته ، التي طالما اثارها الناس ، وطالما اخذت من تفكير الفلاسفة ورجال اللاهوت ، فهنا ترتبط مسألة الزمان بمسألة السببية تشخيصا : إذا لا يخفى ان سبق السبب مسببه يتخذ صورة السبق الزماني بهذا الصدد . وهذا يجعلنا نضع مسألة السببية موضع الاستفهام ...

٢/١٦ وهكذا يبدو ان الزمان ليس حقيقيا من دون الإنسان الذي ابدعه . انه وليد صيرورتنا الداخلية الموازية لصيرورات الأشياء الخارجية . ولكنه غير متناه في بعده ، على الرغم من تناهي صيرورتنا الداخلية ، التي هي اصل الزمان . وقد كان غير متناه ، لانعكاسه على صيرورة الوجود غير المتناهية .

١/٢/١٦ غير ان فكرة الزمان لاتنشأ دفعة واحدة عند الطفل ، ومن ثمة عند الإنسان الراشد ، وانما تبدأ ببداية الطفل بالحركة ، وتستمر بالنمو معه بعد ذلك . أما قبل ذلك فتكون حياته مجرد صيرورة جزئية ، هي استمرار للصيرورة الكبرى الملازمة للوجود . ولكنه مايكاد يبدأ الحركة ، حتى يبدأ يشعر بتجردها شيئا فشيئا ، ثم لا يلبث ان يتم تجردها ، وإذا به يجيل في ذهنه ، فكرة الزمان بعد ان كان يحيا صيرورة في كيانه : فبعد ان كان تجسيدا للزمان ، اصبح يحيا في الزمان . لهذا قلنا : ان الزمان تابع للوجود إنطلاقاً من الوجدان : الوجدان الفردي وامتداده في الوجدان الجماعي ، الذي يبلغ اقصى مدى اتساعه في

الوجدان الإنساني « وهو ينتشر على الوجود الكوني » الذي نشعر به مباشرة في كوكبنا الأرضي .

وهكذا نجد ان الزمان ليس إلا تجريد الصيرورة . ولكنه عطي وهي انتشارية مما يعني انه ما من تطابق بينهما . وهذا يتطلب تحديد العلاقة بينهما ، غير انه لابد من اتخاذ الصيرورة منطلقا لتجريد الزمان . فاذا كانت انتشارية ، كانت تقلد الموجودات الجزئية في كل اتجاه ، ولم يكن لها اتجاه واحد . وقد ظل امرها كذلك ، إلى ان قذفت في احد اتجاهاتها الإنسان كائنا حرا واعيا . انه هو الذي استطاع بقرته ، على التجريد ، ان يستخلص بداية صيرورته وتطورها نحو نهاية لها ، فجردها من مضمونها ، وعلع عليها خطها المجرد الذي سارت مراحل حياته بحسبه ، فأبدع زمانه المعبر عن صيرورته . ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، فكما ذكرنا ، ربط بداية صيرورته بما سبقها من بدايات صيرورات أبيه وجده وجد جده « ومن قبل إلى اسلاف اسلافه . وهكذا ابدع الزمان البشري ، أي الزمان التاريخي الذي قضاه النوع البشري على الأرض . ولما كان الكون مفترض الوجود وراء كل هذا ، فقد مد الزمان إلى ما وراء محيطه نوعا ، حتى بلغ به ما لانهاية له . وهكذا فعل في الاتجاه نحو المستقبل ، فانطلق من مستقبله الذي سيغلقه الموت « إلى مستقبل ابنائه واحفاده واحفاد احفاده ، ثم إلى تتابع البشر جيلا بعد جيل ، فبلغ بالزمان مالا نهاية له أيضا . وبذلك وجد نفسه أمام زمان ذي بعدين غير متناهيين ، بإمكانه ان يحشر فيه ما يشاء من الحوادث والافعال المتعاقبة .

ولكن هذا الذي تصوره بالنسبة إلى نفسه ونوعه « ما لبث ان عممه على غيره وغير نوعه « فتصور الزمان فراغا عريضا تحدث فيه عدة حوادث وافعال متصاحبة حيناً ، ومتعاقبة حيناً آخر ، فاستطاع ان يصل إلى فكرتي التزامن والسبق الزماني ، وبذلك اصبح بإمكانه ان يجعل الزمان محلاً لتفكيره بالموجودات والحوادث والافعال ، وبعلاقاتها

فيما بينها . وهذا مكنه من تجريد الصيرورة الانتشارية إلى عده ازمة خطية ، مالبث ان جردها في زمان كلي واحد ، هو الزمان المطلق .

٢/٢/١٦ ومن هنا كان لنشوء فكرة الزمان مصدران ، احدهما ذاتي وثانيهما موضوعي . والحقيقة ان صيرورة الذات في وعيها صيرورة الموجودات « هي واياها في اصل فكرة الزمان . أما صيرورة الموجودات فليست في بادئ الأمر ، في اصل هذه الفكرة ، وإنما هو وعي الذات لصيرورتها وهي تقوم بأحد أفعالها . غير ان هذا الوعي يبقى عمله ناقصا ، وهو بحاجة إلى سند من الموجودات الخارجية . والحقيقة ان وعي الفعل ليس دائما ، لأنه وعي لما ليس دائما . لكن الوعي غير الدائم لما هو غير دائم ، يقوم على صيرورة دائمة جزئية « هي صيرورتي القائمة على صيرورة دائمة ابدية . وإذا كانت هذه الصيرورة الدائمة غير الوحيدة الاتجاه لا يمكن ان تكون في اصل الزمان الوحيد الاتجاه « أي في اصل الزمان الخطي « فان منطق الفعل الذي يقوم به الإنسان لا يلبث ان يفرض اتجاهه الوحيد على الصيرورة ، وينشيء فكرة الزمان الوحيد الاتجاه .

وهذا يعني ان الزمان الجزئي المجرد من الفعل استمر في الصيرورة الذاتية وتجاوزها إلى الاستمرار في الصيرورة الكبرى ، محافظا على اتجاهه الخطي إلى غير نهاية . ولكن الذات لم تكتف بهذا « فأقسمت في مقابل الاتجاه نحو المستقبل ، اتجاهها لا يتناهى منكفئا نحو الماضي ، فاذا بها من هذا وذاك ، تجدد الزمان الخطي ذا الطرفين غير المتناهين محافقا بين يديها . والحقيقة ان كل فعل نقوم به جزئي « وهو بما هو كذلك يخلف حتميته وراءه بعد انقضائه ، وهذا يربط الذاتي بالموضوعي ، فاذا بالزمان الذي بدأ ذاتيا ينقلب موضوعيا ، وإذا بترتيبه الذي بدأ من اللحظة الحاضرة « يبدأ بداية جديدة من الماضي . ولكي نبين ذلك ، نجد لزما علينا ، ان نعيد النظر في حقيقة الفعل ، وحقيقة ارتباطه بالزمان انطلاقاً من اللحظة الحاضرة . فالفعل جزئي يحكم كونه صادرا عن

موجود جزئي . ولهذا فهو زمني بزمانية جزئية . ولكنه بتشبيه بالضرورة يحول زمانيته الجزئية إلى زمانية غير متناهية ، كما بينا . انه يتولد في الوجود المشخص وبين موجوداته ، وهذه تكتنفه بحتمياتها ، مما يعني ان زمانيته ذاتها مطرزة بالحتميات التي تولده وتنتهي من بعد إلى نتيجته التي بانخراطها في العالم الموضوعي ، تقلب الزمان إلى زمان موضوعي . وهذا ليس غريبا ، إذ ان الزمان صورة مجردة من الضرورة، التي هي سلسلة من الحوادث ، أي سلسلة من الحتميات .

وهذا شأني وشأن فعلي ، بما انا موجود جزئي ذو فعل جزئي : ان ميلادي هو بدء ضروري وقد استمرت في العالم الخارجي « بعد ان بدأتها في رحم امي نطفة فعلة . أما الزمان الحقيقي فلما يكن ، لأنه مرتبط بوعي وجداني ، وهو لا يأتي إلا في مرحلة متأخرة بعد ميلادي . وهذا ما يجعله يتوضع على الموجودات الخارجية . ويتحول إلى زمان موضوعي يشمل الوجود ذاته . وعندئذ اكف عن النظر إلى نفسي على اني بداية مطلقة ، واصبح مجرد بداية بين اعداد لا تحصى من البدايات ، بعضها سبقني وبعضها رافقني ، وبعضها اتى ويأتي وسيأتي بعدي .

٣/٢/١٦ ومن هنا كان الزمان شعورا داخليا باستمرارنا في الحياة ، وصورة منعكسة عن افعالنا التي نقوم بها ، سواء منها الفكرية والعملية . ولهذا فهو يأخذ صورته المشخصة في بادئ الأمر ، ثم لا يلبث فيما بعد ان يتجرد ويتخذ صورته الموضوعية . ومن هنا كان ترتيب اقسام الزمان المعروف : ماض فحاضر فمستقبل ، على الرغم من شعورنا المباشر بأن الزمان المشخص الحقيقي هو اللحظة الحاضرة . فاذا كان الزمان في لحظته الحاضرة هو الفعل الذي انا بصدد القيام به « وكان الفعل الذي اقوم به انما اقوم به وانا اتجه إلى المستقبل ، كنت اقوم به بالاستناد إلى تكويني الذي هو ابن الماضي : فالماضي مغروس في حبلتي ووجداني على نحو يظل حاضرا فيهما في اللحظة الحاضرة ويمكن ان ينتقل منها إلى المستقبل . انه الحتميات التي تكمن وراء الفعل الحر ،

والتي تعني ان الحاضر التزام بالماضي ، وان المستقبل استمرار للحاضر وما التزمنا به فيه .

قد يبدو هذا صحيحا بالنسبة إلى من يتصرفون وفق المنطق فقط ، ونحن نرى انه كذلك بالنسبة إلى كل من يعطون القيم أهمية كبيرة . والحقيقة انني لا استطيع ان اتخلى عن ماضي ، مهما اوتيت من الحرية والقدرة على الفعل ، لأن الحرية لا تعمل من دون الحتميات التي تحولها إلى افعال ، ولأن القدرة مستمدة أصلا من هذه الحتميات ، وتكون المجموع بحسب ازديادها كما وملاءمتها كيف . ولهذا كان الماضي دائما في الحاضر : انه في خلايا جسدي ، وفي نسيجي وجدائي . وليس هذا فقط ، إذ فيه مستقبلي : فالحاضر والمستقبل لا يقومان إلا على قاعدة الماضي . مهما استبد بهما النزوع إلى التجديد والابداع . لهذا كانت كل بداية ابدأ بها ، تمت بصلة نسب إلى الماضي . وليس هذا بالنسبة إلى افعالي فقط . بل انه كذلك بالنسبة إلى كياني المرتبط بماضي البشرية أيضا .

ولكن سلسلة افعالي ، وان كانت تصدر عني وعن تكويني الذي صاغه الماضي ، غير انها تتحقق في صيرورة العالم الخارجي ، وهي ذات منطق قد يتوافق مع افعالي ، وربما لا يتوافق معها . ومن هنا كان المستقبل هو النافذة التي تطل بنا على القلق : فقلقي والحق يقال ، ليس وليد الأشياء والأشخاص وذاتي فقط ، بل وليد الصيرورة التي يحدث فيها أيضا والتي هي من سرعة الانزلاق ، إلى درجة لا استطيع معها ان استمهلها فرصة للتفكير تساعدني على تقرير احسن ما يجدر بي فعله . انه سباق مع الزمان ، والسباق معه من أكثر الامور اثارة للقلق ، فهو يقذفني في متاهات المجهول ، الذي يصعب علي تحديد معالمه ، فيصعب علي بالتالي التعامل معه . انه يجبرني إلى مصير لا ادري إلى أي حد يتوافق مع ما ارسمه لنفسي في هذه الحياة . ومن هنا كان لا بد لي من ايقاف هذا الانزلاق مع الصيرورة . بيد ان هذا لا يكون إلا بالتفكير والارادة واستشارة القيم بل بارادة التفكير والقيم . فعندئذ فقط ،

تتوضح الامور بخارجة من ضباب الغموض شيئاً فشيئاً ،ويمكن تفهم علاقاتها بعضها ببعض من خلال الموقف الذي انا فيه ، فاستطيع ان احدد الطريق الذي يقودني إلى المستقبل ، ومنه إلى تحديد مصيري .

- ١٧ -

١/١٧ ولكن إذا كانت اللحظة الحاضرة هي التي نعترف بواقعيتها وكان الزمان تكرر لها بتكرار الأفعال التي نجزها ، كانت السرمدية هي اللحظة الحاضرة نفسها ، وقد نشرها الخيال حول الوجود من كل جانب : انها اللحظة الحاضرة وقد انتقلت من حياة الوجدان إلى تجردها من الوجود .

١/١/١٧ وهذا يعني ان الزمان ليس شيئاً غير اللحظة الحاضرة التي يحياها وجداني ، وهي تحملني معها على مجرى الصيرورة حيث ادرك شيئاً أو حادثاً ، ثم يتركني خلفاً ذكره في وجداني ، أو يجعلني اتوقع من وضعه أو حركته ، امراً سيستمر في بقائه أو تغيره ، أو تولد شيء أو حادث منه : فالزمان هو ذكرى اللحظة الحاضرة ووعي انبثاقها وتوجهها .

والحقيقة ان الماضي والمستقبل لا يتولدان من اللحظة الحاضرة إلا لأنها تحتويهما بالقوة وقد كانا فيها بالقوة اصلاً لأنها جزء من الصيرورة . أما اللحظة الحاضرة فقد تكون لحظة فعل أو انقطاع عن الفعل . فحينما نقوم بالفعل « تتولد فينا ، ويتولد معها حس الزمان ، الذي مانكاد نستمر فيه بالفعل حتى يخيل الينا انه زمان جوهري وان الفعل يحدث فيه » في حين انه عرضي . ولكننا قد نخلد إلى السكون ، بعد القيام بفعل أو بسلسلة من الأفعال . في هذه الحال ، نشعر باللحظة الحاضرة وكأنها غلفت الوجود كله . وتلكم هي السرمدية وقد لفت الوجود بجلابها غير المتناهي . غير انها تختلف عن الزمان ، فتبدو لنا

ساكنة في حين يبدو متحركا : فالسرمدية صورة الوجود الساكن على حين ان الزمان صورة الفعل في اضيق مجالاته « وصورة الصيرورة في اوسعها . ولهذا فنحن حينما نتخيل استمرار الصيرورة خارج الوجود ، فاننا نتخيل استمرارها في السرمدية .

وهكذا تبدو فعاليتنا الحية في اصل تصورنا الزمان « كما يبدو انقطاعنا عنها في اصل تصورنا السرمدية . أما الزمان ان ليس شيئا من دون فعاليتنا ، فهو يتولد من اللحظة الواقعية وحدها « وهي تنزلق على صيرورة الوجود . ولهذا فهو لا يفعل شيئا ، وأما الذي يفعل فنحن والصيرورة . فالزمان هو الصورة الفارغة للفعل ، وما كان فارغا لا يمكنه ان يحدث شيئا : فالأثر كل الاثر للفعل الذي انتجه بتحقيقه . وإذا كان الأمر كذلك ، كان مضمون الزمان من الناحية التجريدية هو الفعل في مداه القريب ، والصيرورة التي يجد تحقيقه فيها ، في مداه البعيد.

وإذا كان الفعل يعطيني الشعور بالحاضر ، كان الحاضر هو الذي يهمني « لأنه يضم الماضي والمستقبل ، وبضمهما ولو في مداه القريب ، يمكنه ان يمدهما مع الصيرورة في اتجاهين متعاكسين ، إلى أقصى ما يمكن للماضي ان يكون ، وإلى أقصى ما يمكن للمستقبل ان يمتد . فالزمان ليس سيلا من لحظات منفصلة متتالية ، بل انه حركة وجداننا في فعله وانتقاله من فعل إلى فعل . ولهذا فهو يمثل قناة تملؤها الصيرورة الدائمة السيالان « حيث تنزلق اللحظة الوجدانية الحاضرة حاملة حضورها في الحضور الابددي . وذاكم هو الحضور الكلي « حضور الوجود المشخص القائم ابدا والذي يستمد الوجدان منه حضوره . ومن هنا كانت هناك لحظة حضور كلية ، يكون فيها كل شيء حاضرا أمام الوجدان « وهي اللحظة الفلسفية بامتياز ، التي متى عاينها الفيلسوف اصبح بإمكانه ان يرى علاقة كل شيء بكل شيء . قد يرى بعض الفلاسفة ان هناك عددا من اللحظات الحاضرة التي يتلو بعضها بعضا ، فيفترضون انفصال



لحظات الزمان بعضها عن بعض . وواقع الأمر ان هناك لحظة وجدانية واحدة تنزلق مع صيرورتنا ، التي تتألف من سلسلة افعالنا ، والتي تعني الاتصال لا الانفصال .

٢/١/١٧ والحقيقة انه في اللحظة الحاضرة يتعائق الزمان والسرمدية : السرمدية التي تنشر اماننا الوجود كله ، والزمان الذي يحدد لنا مسار الصيرورة . ومن هنا كانت السرمدية ، شأنها شأن الزمان ، تصورا ذهنيا تبدعه الذات لتصور الوجود وبقائه . انه ما من شيء غير الوجود المشخص والوجدان . أما الزمان والسرمدية فـمن إبداع الذهن فكرا أو عقلا .

فحينما نتابع رحلتنا في قطار الصيرورة يتحقق أمر خطير وان كان عاديا بالنسبة اليـنا . وهو عقد صلات بين الجزئي والكلّي ، يكون سبيلا إلى تقارب الجزئي والجزئي . ويحدث هذا من خلال لحظة حاضرة « يلتقي فيها فرد بفرد ، فيكون التلاقي اساسا لتكوين فكرة السرمدية » حيث يلتقي زمان فرد بزمان فرد آخر ، وتظل نتيجة هذا التلاقي باقية لاتزول ! فنظرا لأن قوى الوجدان تعمل متعاونة متآزرة ، أي وكأنها كل موحد على المستوى الفردي والجماعي « فان نتائج افعال بعضنا تختلط بنتائج افعال بعضنا الآخر ، فيتمكن احدها من ان يقرن ما يفكر به بما يفكر به الآخرون . وهذا ما يحدث بالنسبة إلى فكرة الزمان ، وهي تنعكس على الوجود من مصادر وجدانية مختلفة ، تخلق عددا من الأزمنة الخطية غير المتناهية « التي لا تلبث ان تفقد حركتها ، وتتوحد في فكرة السرمدية . هذا ما يحدث للسرمدية غير المتناهية وهي تتوحد من اللحظة الحاضرة والزمان في تصاليهما الثابت ، فنعتقد بأنها حقيقية ونتيجة الادراك « في حين انها غير حقيقية ونتيجة التخييل . وكل هذا نتيجة تصورنا ان الوجود جزئي وانه محاط بفراغ كلي . لهذا فاننا حينما نقول : ان الزمان سبيلنا إلى عناق السرمدية « انما نعني ، ان الصيرورة هي سبيلنا إلى عناق الوجود . وكما ان الزمان

غلاف فارغ للصيرورة كذلك السرمدية هي فكرة مجردة لسدوم الوجود. وهذا يعني ، ان الزمان والسرمدية لاحقيقة لهما من دون استنادهما إلى الصيرورة والوجود .

١٧/٢ ولكن ، إذا كان الوجود يدوم في سمرديته ، فان صيرورته تبيح صورتها الزمانية لنا ، أن نكون اجزاء من الوجود أولاً ، وأن نقوم فيها بأفعالنا التي لمحقق بها ذواتنا ثانياً . وبهذا نكون انشاء الوجود ، ولكن من خلال صيرورته ، التي تلدنا بعضنا في اثر بعض ، وتكون السرمدية هي المجال الذي تتتابع فيه الازمنة آتات بعد آتات ، من تلاقينا واحدا بالآخر ، ومن تبادلنا التصورات فيما بيننا . ولهذا كان كل مانأتي به في الزمان ، يبقى في حضن السرمدية .

١٧/٢/١ ومن هنا لم تكن السرمدية مجموعة الازمنة غير المتناهية التي يتصورها مليارات البشر ، بل كانت كلها معاً منعكسة على صفحة الوجود : انها ليست زماناً ثابتاً ، لأن مثل هذا التصور وحيد الاتجاه ، وليست مكاناً لانهاية له ، لأن المكان مقترن بالوجود ، بل هي مزيج من تصوريهما معاً : انها صورة المكان غير المتناهي ، وقد تجمد فيها الزمان تجمدا نهائياً .

وبهذا تنتهي بنا حركة الصيرورة إلى فكرة الزمان ، ولكنها إذ تحدث على صفحة الوجود الثابت ، تنتهي بنا إلى ان نلمس تلاقى الزمان بالسرمدية . لهذا كان بالامكان رد التغير الوجودي إلى الثابت العقلي . وهذا مامكن نيوتن من ان يعبر عن الحركة التي تتبعها الاجرام السماوية في دورانها بقانون علمي ثابت هو قانون التجاذب الكوني : فقد تحول ما يحدث تباعاً في الزمان إلى علاقة ثابتة في سمرديتها .

١٧/٢/٢ والحقيقة انه ما من شيء يمكننا ان نتصور الكل فيه ، أو ما يعبر عنه غير السرمدية . فهي الشيء الوحيد الذي يمكننا تصوره دفعة واحدة . فكما ان اللحظة الحاضرة هي التي يدرك فيها الوجدان ذاته ، بوجده المنكفيء على ذاته ، كذلك هو يدرك الوجود في كليته في

السرمدية . أمّا الزمان فهو ادراك لكل ما يصير أي لكل صيرورة جزئية كانت أو كلية .

ومن هنا كانت السرمدية تعبيرا عن حضور الوجود ، وكان الزمان تعبيرا عن توالي حضور الموجودات الجزئية في الصيرورة . وليس حضور الوجودان في اللحظة الحاضرة إلا صورة مصغرة عن حضور الوجود في السرمدية ، وليست حياته كائنا ما يكون مداها ، إلا صورة مصغرة عن الصيرورة في زمانها الخطي . فحينما يتوجه انتباهنا إلى هذا الحضور الوجودي من خلال لحظتنا الحاضرة ، التي توقفت عن انزلاقها الزمني « تطل علينا السرمدية مرافقة لحضور الوجود . فالسرمدية هي صورة الوجود من دون صيرورته ، والزمان هو صورة الصيرورة من دون الوجود وهما معا تجريدان فارغان في انفصالهما » يسهلان عمل التفكير ليس إلا !

وإذا كان الوجود لا يمكن تصوره من دون الصيرورة وكانت الصيرورة لا يمكن تصورها من دون الوجود فان مجرديهما السرمدية والزمان يمكن تصور احدهما من دون الآخر . ولعلنا نضع ايدينا هنا على الخلط الذي ران على تاريخ الفلسفة ، بين الوجود والصيرورة من جهة « ومجرديهما السرمدية والزمان من جهة أخرى .

والحقيقة ان الزمان تجريد من الدرجة الثانية ، تجريد من الصيرورة التي بما هي قائمة بذاتها فكرا « تجريد من الوجود المشخص . وإذا كان الزمان تجريدا من الدرجة الثانية « فالمعرفة التي تتحصل به ، ثم تتخلى عنه « باحثه لها عن مكان في السرمدية ، هي تجريد من الدرجة الثالثة . وفي هذا ما يكفي لابتعادها عن الوجود « وعجزها عن ان تكون امينة في تصويره .

١/١٨ بيد ان فكرة الزمان الخطي تضعنا أمام صعوبات لا بد لنا من النظر إلى كيفية الخروج منها . فإذا كانت الصيرورة انتشارية ، توجب ان تكون هناك ازمة متعددة ، لازمان واحد . وإذا كان الزمان غلافا مثاليا للصيرورة ، كان معناه انه غير فاعل ، فكيف نفسر حدوث الفاعلية في الكون ؟ ثم كيف يمكننا ان ننظر إلى عدم قابلية الزمان للانعكاس ، إذا سلمنا بأنه غلاف مثالي للصيرورة ؟

١/١/١٨ قلنا : ان الزمان تجريد الصيرورة وان الصيرورة ليست حادثة في الزمان وإنما هي بتواليها تحدثه في اذهاننا صورة مجردة مثالية ، يخيل إلينا معها ان حوادثها تجري فيه .

والحقيقة ان الصيرورة تفجر في كل اتجاه ، والزمان الذي نعرفه سير في اتجاه خطي واحد ، مما من شأنه ان يجعلنا نتوقف قليلاً لتساءل : كيف صدر هذا الزمان ذو الاتجاه الخطي الواحد عن الصيرورة المتعددة الاتجاهات ؟؟ وإذا كان تفجر الصيرورة في كل الاتجاهات والموجودات الجزئية تنتج عنه ، ولكل منها صيرورتها الخاصة ، ألا يصبح هناك ازمة جزئية متعددة تضاهي الصيرورات الجزئية ؟ وفي هذه الحال ، إلى أي شيء يؤول مصير الزمان الخطي الكلي الواحد ؟ لكي نجيب ونقدم فكرة واضحة عن العلاقة بين الصيرورة المتعددة الاتجاهات والزمان الخطي الكلي الواحد من جهة ، والازمنة الجزئية المتعددة من جهة أخرى ، دعونا نبدأ من الجزئي : فيما ان لكل موجود جزئي ينفصل عن الصيرورة الكبرى ، صيرورته الجزئية الخاصة ، فانه لا بد له ، إذا كان يتمتع بالوعي الإنساني ، من ان يعي زمانه الجزئي المجرد من صيرورته الجزئية . وهنا يكون منطلقه من لحظته الوجدانية الحاضرة ، التي ليست آنا وهميا ، بل مدة ممتلئة تحمل شيئا من الماضي وشيئا من المستقبل معها ، بما هما مشروع الزمان المنعكس على الصيرورة . غير ان

الوجدان في لحظة الحاضرة هذه يجد نفسه أمام أمرين : ادراك موجود جزئي وحادث جزئي من خلال ادراكه ذاته والموجود الجزئي في الوجود المشخص الذي يغمرهما معا بصيرورته . غير انه لا ينتبه إلى زمانه الجزئي ولا إلى زمان الموجود الجزئي المدرك ، وإنما يلتفت إلى الزمان المجرد من الصيرورة الكلية والذي نفذ إليه الاتجاه الخطي لفعل اللحظة الحاضرة ، وفرض عليه ذاته . في هذه الحال ، تحتل اللحظة الوجدانية الحاضرة مكانها في الصيرورة الكبرى « وتولد الشعور بالزمان الخطي الكلي ، الذي لا يلبث ان يصبح فكرة الزمان التي تمتص زمان الموجود الجزئي المدرك كما امتصت الزمان الذاتي المتولد عن اللحظة الوجدانية الحاضرة .

والحقيقة ان للموجود الجزئي زمانه الجزئي المجرد من صيرورته الجزئية التي تغيب عن ذهني ، لانصراف اهتمامي إلى ادراك الجزئي في سياقه الكلي « إذ اني حينما ادرك شيئا من الأشياء « يكون انتباهي موجهاً إليه في تشخيصه إنطلاقاً من المجال المشخص الذي يجمعني وإياه في حالة الوجود المجردة . وبكفي هنا ان اصرف انتباهي عن كل ماعداه ، حتى ادركه في تشخيصه الخاص « أي ادركه في صيرورته الخاصة التي اجرد منها زمانها الخاص في ادراك مقابل لزمانها الخاص . وبكفي بعد هذا الادراك ، ان ارتد إلى الوجود وصيرورته حتى اعود وادرك كل شيء في سياق الزمان الكلي .

وهكذا نجد انه لولا الصيرورة التي تعطينا الشعور بالزمان المطلق ، بعد فرض اتجاه فعلنا عليها « لما امكن اغفال الزمانين الجزئيين : الذاتي والموضوعي . انها في هذه الحال هي التي تقوم بدلا من الفعل ، بالحركة الضرورية للشعور بالزمان ذي الطرفين غير المتناهيين . فهذا الشعور هو نتيجة توالي حوادث الصيرورة غير المتجانسة الاجزاء « ضمن غلاف ذهني متجانس الاجزاء . ولهذا تبدو فجوات في حياتنا ، حينما نتوقف عن الفعل . ويمكننا ان نعاود حياتنا بفعل أو بسلسلة من الأفعال « بعد

حدوث احدى الفجوات فيها . وذلك لأن صيرورتنا الوجدانية تمسك بصيرورة الوجود .

والحقيقة ان تصور الغلاف الزماني من دون الصيرورة ، هو الذي يوحي بتمائل لحظات الزمان ، في حين ان اجزاء الصيرورة لا تماثل بينها . ولهذا كانت اجزاء الزمان قابلة للتكرار إلى غير نهاية وكانت اجزاء الصيرورة غير قابلة له اطلاقا : فهي تحمل معها الجدة المبدعة ابدا . ولهذا فنحن نفكر ونعمل ونبدع في الصيرورة لاني الزمان « وان كان من الجائز لنا ان نقول مجازا : اننا نفكر ونعمل ونبدع في الزمان . فعلى الزمان الخطي الموضوعي تصورنا حياتنا تنتقل من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل . وبذلك جمعنا بين فعل الذاكرة وفعل الادراك وفعل التوقع ، فكان الزمان الموضوعي استنساخا للزمان الداخلي . وهذا ما مدد الجسور بين العالم الداخلي والعالم الخارجي ، فأصبحنا نستطيع ترجمة حوادث الصيرورة إلى لغة المشاعر والافكار ، وترجمة رغباتنا وارادتنا إلى لغة الأفعال المتحققة في العالم الخارجي .

وهذا يعني « اننا نحن البشر » من ادب الطبيعة ، وطبعها بالطابع الإنساني ، تمهيدا لاقامة الحضارة عليها .

٢/١/١٨ قال برغسون في معرض نقده لمفهوم الزمان عند اسبنسر : ان الزمان ليس فاعلا ، لأنه ليس شيئا . والحقيقة ان الزمان بما هو زمان ليس فاعلا في اية فلسفة « ما لم يفهم الفيلسوف به شيئا غير الزمان المجرد كالدمومة والسورة الحيوية والتطور الخلاق عند برغسون نفسه مثلا . فالزمان بما هو مجرد « ليس فاعلا ولا يمكنه ان يصبح فاعلا ، لأنه فكرة « والفكرة بما هي فكرة لاتفعل . ولكنه يكون فاعلا حينما يتضمن معنى الصيرورة عموما . ومن هنا لم يكن للمعاني التي تحدث عنها برغسون ، اية قيمة وجودية أو معرفية ، إذا لم تتضمن استمرار الصيرورة في العالم الخارجي : فهي إذا كانت تعبيرا عن الزمان الحي ، فالصيرورة تعبير عن الزمان الوجودي « الذي هو اصلها واعم منها .

والحقيقة ان كلام برغسون على الديمومة والسورة الحيوية والتطور الخلاق هو نحو من انحاء الكلام على الصيرورة ، ان لم يكن صنوا له . فالصيرورة تجدد فيها متممها الطبيعي « ان لم نقل الوجودي » .

وإذا انعمنا النظر مليا في حقيقة وضعنا في العالم « وجدنا اننا لانعيش في الزمان ، وانما في الصيرورة ، وانه ليس إلا صورة مجردة منها ، وانه إذا كان صالحا ، فهو صالح للتفكير المجرد فقط « مثل قياس اعمارنا ، وتقدير مدى حقبة التاريخية ، وابعاد الاجسام الفلكية ، الخ ... بيد ان استخدامنا في التفكير مؤقت سرعان مايستغنى عنه « ويحول موضوعه إلى علاقات ثابتة ، ماعدا موضوعه التاريخي الذي يعاد إليه من خلال الصيرورة . ففي الصيرورة يجد الفعل بداه ومنتهاه ، وهي بحسب اتجاهها وتفجرها « تساعد على تحقيقه ، أو تعمل على اعاقته . غير ان الصيرورات الفرعية المتشعبة عنها « تتجاذبه في اتجاهات متعددة مختلفة « وربما كانت متضاربة . فاذا لم ينجح الفاعل في الخروج من تضاربها أدى انخفاقه إلى تمزقه .

وهكذا يكون ركوب متن الصيرورة بفعل بعد آخر هو الذي يهبنا الشعور بالزمان « سواء اكان نظريا أم عمليا . فحتى في الفعل النظري ، نحن بحاجة إلى متكأ في الصيرورة « يكون بداية له . وهذا يعني ، ان الفعل وحده ليس كافيا لتكوين فكرة الزمان « ولا بد له من الاستعانة بالصيرورة في سبيل ذلك . انه مجرد بداية ، لا البداية المطلقة إذ ان الصيرورة هي البداية المطلقة .

ومن هنا كان تساوي الفعل بوجهيه : النظري والعملي ، فكلاهما بحاجة إلى الصيرورة مصدرا له . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، إذ انهما معا يعودان فيصبان في الصيرورة : انهما يصبان معا ، لأن النتيجة النظرية لا بد لها ، ان عاجلا أو آجلا « من ان تتحقق في نتيجة عملية . وهذا يعني ، اننا هنا أيضا بحاجة إلى الصيرورة ، لتكون نهاية للفعل .

٣/١/١٨ وهنا ننتقل إلى مسألة انكفاء الزمان ، وانه غير ممكن، ونفحص عنها في ضوء نظرية الزمان الخطي . ولكن ، لماذا كان الزمان لاينكفيء من منظور هذه النظرية أيضاً ؟ لأنه يمثل البعد الرابع مع ابعاد المكان الثلاثة ، كما تقول نظرية اينشتين ؟ أم لأنه مستقل عن المكان المطلق ، كما تقول نظرية نيوتن ؟ قد يكون لهذا علاقة بما تقوله هذه النظرية أو تلك ، غير انها تظل علاقة بعيدة . تقوم على علاقة قريبة ومباشرة . هي علاقة الزمان الخطي بالفعل . والحقيقة اننا نرى ، ان الزمان لاينكفيء ، لأنه في اصله البديء صورة للفعل الذي لاينكفيء ، فهو غلاف الفعل المنتجه إلى تحقيق نتيجة يتطلع اليها فاعلة في . حاضره لم يأت بعد ، وعليه ان يسهم في احضاره . ولأن نتيجة الفعل مرتبطة بوقوعه . مما من شأنه ان يجعلنا نميل إلى تجاوز الفعل إلى نتيجته . أي تجاوز الحاضر إلى حاضر آخر يكون مستقلاً بالنسبة إليه . ويجعل منه ماضياً بالنسبة إلى الحاضر الذي تحقق . وهذا هو خط اتجاه الزمان !

ولكن « إذا كان الفعل بطبيعته تقديمياً لاينكفيء » كان لابد للزمان وهو غلافه الذهني ، من ان يكون هو أيضاً لاينكفيء . ومن هنا كان يتجه بنا دائماً إلى الامام ، ولايمكنه ان يتراجع بنا إلى الخلف . حتى الذكرى التي هي في جوهرها التفات إلى الماضي ، التفات إلى الوراء ، انما هي رجعه فكرية غلافها الزمان من ناحية ، ورجعه بالذكرى لكي تبدأ من جديد مسيرتها الخطية الزمانية مرحلة مرحلة ، وفقاً لما جرى تماماً ، أي لما كان حاضراً واتجه إلى ماكان مستقبلاً بالنسبة إليه . وهذا يعني ان زمان الذكرى لا يختلف عن زمان ماهي ذكراه ، فهو هنا وهناك خطي « وهو هنا وهناك توجه من الحاضر نحو المستقبل ، الذي يصبح حاضراً ويجعل من الحاضر ماضياً .

والحقيقة ان منطق الفعل هو الذي يفرض على الزمان الخطي هذا الاتجاه ويجعله خطياً . مع ان حركات الاجرام السماوية دائرية . أو اهليلجية على الاصح . وهذا يشهد على القدرة الخلاقة التي يتمتع بها



الإنسان لشق طريق له في هذا العالم « وبناء بيته فيه . اننا في التذكر ، وان كان فعلا ننكفى به إلى الماضي ، ندرك عدم امكان انكفاء الزمان ، ونحن نشعر بما خلفناه فيه من افعال ونتائج انتهت اليها ، وبأنها هي ونتائجها لا يمكن محوها .

وهكذا يبدو ان التذكر وهو الذي يتحدى الزمان ، باسترجاع حوادثه ذهنيا ، هو الذي يبين لنا استحالة استرجاعها فعلا . ومن هنا كان الندم وتبكيك الضمير في الحالات التي نقوم فيها بأفعال لا ترضينا : فما كان كان ، ولا يمكننا محوه ! وإذا كان كل من الندم وتبكيك الضمير فعلا ، إلا انه فعل لاحق على الفعل الذي نحن نادمون عليه ، أو يمكننا الضمير من اجله ، وهو من ثمت من الأفعال التي تساعدنا على تكوين فكرة الزمان ، بما هو فعل قائم بذاته أولاً ، وبما هو مرتبط بفعل آخر ثانياً .

وهذا ما نلمسه في القلق ثانياً ، وان يكن على نحو مخالف : فقلقي وانا اقدم على احد افعالي ، ليس وليد جهلي ما ينتج عنه على المدى البعيد فقط ، بل نتيجة معرفتي المسبقة ، ان ما جرى لا يمكن تداركه أو اصلاحه « إذا اتى على غير ما يرجى منه . وما يزيد الأمر ارباكاً ، ان مضمون الوعاء الزماني هو من سرعة الانزلاق إلى درجة لا يستطيع معها ، ان استمهله فرصة كافية للتفكير « تساعدني على تقدير افضل ما يحسن بي فعله : فالصيرورة التي ينخرط فعلي في تيارها ، تنزلق من آن إلى آن ، وتدفعني في تيه المجهول « فلا ادري كيف اتصرف حياله ، إذا لم يرق لي ، ولا إلى أي حد بإمكانني ان اتصرف حياله « لاسيما انه يكون قد اصبح ينتمي إلى الماضي في زمان خطي لا ينكفى .

٢/١٨ وهنا يجدر بنا أن نتوقف قليلاً ، عند علاقة ما تقوله نظريتنا ايتشتين ونيوتن في الزمان ، بالفعل الذي هو في رأينا ، أصل فكرة الزمان . والحقيقة أن الزمان فكرة مجردة من الصيرورة التي لا تكون حقيقية إلا بانخراط فعلنا فيها . في هذه الصيرورة انخرط كل من

نيوتن واينشتين ، وهما ينظران الزمان والمكان لكن اينشتين نظر وهو في غمرة التشخيص « فرأى وحدة الزمان والمكان » في حين أن نيوتن ابتعد عن التشخيص إلى التجريد ، ففك العلاقة بين الزمان والمكان « ورآهما في استقلالهما ولا تناهيتهما . غير أن الموقفين متلازمان . ولكن اينشتين غفل عن الزمان والمكان غير المتناهيين والمنفصلين اللذين يفترضهما موقفه الفكري الذي انطلق منه فعل تنظيره « في حين أن نيوتن تخطى الموقف المشخص الذي هو فيه « إلى تنظيره المجرد « فلم ير وحدة الزمان والمكان في التشخيص ، وقفز إلى رؤيتهما المجردة .

\*  
—————

## الفصل الرابع

### الوجود وتجريده

---

- ١٩ -

١/١٩ رأينا في الفصل السابق، ان الوجدان لا يكاد يتجرد من الوجود المشخص، حتى يتحول إلى ذات مجردة، تأخذ في تجريد الوجود المشخص ذاته إلى موجودات جزئية، وان هذا يحدث في الوقت الذي يتجرد فيه المكان والزمان. وقد تكلمنا على تجريد الزمان والمكان، وبقي علينا ان نتكلم على تجريد الموجودات الجزئية وصفاتها المختلفة. ولكن لتجريد الموجودات وصفاتها قصة شائقة في تاريخ الفلسفة، يجدر بنا ان نقف عندها، ونتخذها منطلقاً لنا في ما نحن بصدده.

١/١/١٩ تبدأ القصة بالاشكال الذي اثاره الظهريون بعامه، وهيوم بظهرانيته المتطرفة، وكنط بظهرانيته المعتدلة، بخاصة. ويمكننا طرح المسألة هنا على هذا الشكل: ما حقيقة ما تدركه الذات العارفة من الموجود؟ اهو وجوده أم ظلواهره؟ أمّا هيوم فقد رأى اننا ندرك ظلواهره فقط، ولا شيء غير ظلواهره، في حين ذهب كنط إلى اننا ندرك ظلواهره بالحس، ونستنتج بالعقل شيئاً في ذاته يقبع وراء الظلواهر. وفي هذا ما يجدر بنا ان نتوقف عنده.

ولكن، لتساءل أولاً: هل عرض المسألة صحيح على هذا النحو؟ ليس هناك أمر ناقص في طرحها؟ اصحيح ان الذات والموجود يتقابلان

- ١٠١ -

على هذا النحو وكأنهما في فراغ؟ اننا لا نعتقد ذلك، فهناك عنصر مفقود في طرح المسألة ويحسن بنا ان نبحث عنه، عساه يساعدنا على إيجاد الحل الصحيح لها.

الحقيقة ان الذات لا تلاقي الموجود في فراغ، بل في ملاء الوجود الشخص. ان الموجودات المفارقة لنا تجريدا، تشاركنا في هذا الوجود، ونحن وهي تلتقي في غمرة صيرورته وتتفاعل. وهذا ما يجعل المفارقة التي يبدو انها تفصل بيننا، هي في حقيقة الأمر لا تفصل بيننا، بل تقيم تواصل حيا، أي مساكنة مشتركة في الوجود الشخص.

تلكم هي الحلقة المفقودة في نظرية الظهريين، والتي تعني استبدال التشخيص بالتجريد، هذا الاستبدال الذي يضع في ايدينا مفتاح مسألة حقيقة ما ندرك، اهو الوجود أم الظواهر؟ فلنحاول إنطلاقاً منه، ان نبذل وجه الاشكال، بادئين مع الفلاسفة من حيث بدؤوا. لقد عنى الفلاسفة بالمفارقة، وجود الموجود المعروف خارج حدود الذات العارفة. وعليه تكون الحقيقة المفارقة هي التي تتجاوز قدرتنا على معرفتها، مثل الشيء في ذاته عند كنت، لقد رأى كما ذكرنا، اننا لا ندرك من الشيء إلا ظواهره بالحس، واننا نستنتج الشيء في ذاته وراء ظواهره بالعقل. وهذا يعني، ان ما نحدثه حسياً من الشيء المدرك، هو مجرد صفاته، وان جوهره هو نتيجة عملية استنتاجية. وهذا يعني بدوره، ان الشيء في ذاته يتصف بالمفارقة، أي انه قائم وراء حدود معرفتنا الاختبارية. وهذا ينتهي بكنط إلى القول بمعرفة تقوم على الخبرة الحسية يدعوها بعديّة، ومعرفة سابقة على الخبرة يدعوها قبلية. أما المعرفة البعدية فذات موضوع مفارق، في حين ان المعرفة القبلية ذات موضوع غير مفارق، وهي تعمل بمعزل عن أي موضوع خارجي، وقد دعاها كنت مفارقة، أي تعمل بمعزل عن كل موضوع مفارق.

وعلى هذا، فالذهن يتمتع في رأي كنت، بمبادئ مفارقة هي من طبيعته ذاته، يستخدمها في تحصيل المعرفة، بصرف النظر عن الخبرات

التي يمر بها. وإذا رجعنا إلى <<نقد العقل الخالص>>، وجدناه يستخدم العقل هنا بمعناه الأشمل: فهو يعني به الحساسية والمنطق المفارقةين معاً، لا هذا ولا تلك فقط. انهما يعملان معاً في انشاء المعرفة القبلية. وهذا يفترض ادراكاً مفارقياً مستقلاً عن الخبرة، ولا يطاله التغيير. ان هذا الادراك هو الذي يخلق على الظواهر وحدتها، ويهيئها قوانينه وصورته. وبذلك تصبح وحدة الادراك المفارقة شرط ترابط الادراكات الإنسانية واستمرارها واعادة توليدها. وهذا يبين ان وحدة الادراكات عند كمنط، هي من الذات، وان هوية عالم الظواهر ترجع إلى هوية الذات المدركة ذاتها.

٢/١/١٩ ولكن ما نصل إليه بالعقل المجرد يظل مجرداً، والمجرد يمكن ان يكون موضع شك بما هو كذلك، ولا يستند إلى اليقين إلا بما يشير إليه من وجود مشخص. ولهذا كان جوهر الشيء (الشيء في ذاته) نتيجة استنتاج، ولم يكن يقيناً. ونحن نرى ان جوهر الشيء لا يمكن الشك فيه، لأن الحدس الكامل لا يكون بالحواس فقط، بل بالوجدان كاملاً، أي بالجسد إلى جانب الحس والعقل: فالجسد يحس جوهر الشيء (وهو ليس عقلياً فقط) وراء ما يحسسه الحس والعقل من ظواهر وماهية.

والحقيقة ان صدور الموجودات عن الوجود المشخص، يجعلها اولى منطقياً بالنسبة إلى صفاتها: إذ ان هذه الصفات التي تميز بعضها من بعض، وان كانت تابعة لها، وتصدر بصدورها، هي بحاجة إلى ادراك الذات، لتمييز بعضها من بعض. ولعل هذا الذي دفع كمنط إلى التمييز المشهور الذي ذكرناه. ولكن كمنط عد العقل المجرد هو السبيل إلى المعرفة، ولم يقم للجسد أي دور في تحصيلها، وفاته ان الوجدان بما هو وحدة الذات والجسد، يدرك الموجودات ظواهر وشيئاً في ذاته في وقت واحد معاً. والحقيقة ان اثبات الشيء في ذاته وراء ظواهره وجوداً بالفكر غير ممكن، كما رأى كمنط من قبل. ولكن، من قال: ان الإنسان

فكر فقط؟ ان مثل هذا القول لا يقوله احد، وكنط نفسه احكم بكثير من ان يقوله. ولكنه مفترض في مثلانيته المفارقة. لهذا نرى في الافتراض الفلسفي ان المعرفة نتيجة الفكر وحده، افتراضا يأخذ المعرفة من دون اساسها الوجداني، وكأنها يمكن ان تتحقق من دونه. لهذا لابد لنا من التذكير هنا بهذا الاساس الوجداني القمين وحده يجعل المعرفة المجردة ذات بطانة وجودية.

وهذا يعني، اننا حينما ندرك بوجداننا موجودا من الموجودات، ندرك نواة وجودية من خلال ظواهر تلتقطها الحواس. هذه النواة الوجودية شبيهة بالشيء في ذاته الذي افترضه كنط وراء الظواهر. غير اننا لمختلف معه، على الرغم من ذلك، في عدة امور: فأولاً، ان الشيء في ذاته لا يمكن معرفته عند كنط، ولا بشكل من الاشكال، والنواة الوجودية تمكن معرفتها عندنا، من خلال مقاومتها التي تلاقينا بها. وثانياً، تقتصر المسألة على الظواهر الحسية عند كنط، في حين انها تنعطها إلى السلوك والابداع أيضاً، عندنا. وهي ثالثاً، تفصل معرفة الظواهر عن كل ما عداها منذ البداية، عند كنط، في حين اننا لا نفصلها عن السلوك والابداع في اول الأمر، وانما في مرحلة التجريد، التي تنفصل فيها المعرفة عن السلوك والفن، وتصبح بمعنى من المعاني اساساً لهما. ومن هنا كنا حينما ندرك احد الموجودات ندرك نواة وجودية وحوها هالة قيمة تختلط فيها الحقيقة بالخير والجمال، وتظليل هكذا غفلاً، إلى ان يأتي احدنا، فيحددها أمّا حقيقة أو خيراً أو جمالاً. عندئذ يتم التجريد الذي يمكننا من خلاله، ان ننتقل من النظر إلى العمل سلوكاً أو ابداعاً.

والحقيقة ان اول ما تقدمه اليها حواسنا من العالم الخارجي هو بعض أشياء، في ظواهر تحمل معها اشارة إلى قوام وجودي، تصدر عنه هذه الظواهر: فالظواهر والقوام الوجودي يدركان معاً منذ الوهلة الاولى. أمّا الماهية فيكون ادراكها فيما بعد، حينما ينتهي الدهن فكراً

وعقلا من عملياته اللاحقة، التي تتناول معطيات الحواس المجردة، وتخضعها لتجريد جديد على مستوى اعلى. عندئذ يمكن ادراك الماهية والوجود معا في الوجود الذي هو موضوع ادراكنا.

٢/١٩ ولكن نخلع الواقعية على الشيء مجردا من صيرورته، هو في اصل كثير من اخطائنا الفلسفية، مثل قولنا: ان ما ندركه منه هو ظواهره فقط. ولهذا لا نرى بحالا لطرح السؤال عن حقيقة واقعيته، اهي له أم لصيرورته؟ والامر عندنا انها له، بما هو جزء من الوجود المشخص، أي بما هو موجود لا ينفصل عن صيرورته. ومن هنا كانت دعوتنا إلى العودة إلى التشخيص، والنظر إلى التجريد على انه محاولة معرفية لا تستغرق الشيء بما هو موجود.

١/٢/١٩ والحقيقة ان واقعية الوجود الجزئي مرتبطة بالوجود المشخص. وعبنا نحاول ان ندرك موجودا جزئيا منعزلا في تجريده التام. وهذا ما يجعل ظواهره مرتبطة بوجوده ادراكا. ومن هنا لم يكن هناك موجود جزئي بالمعنى الصحيح للكلمة: فالجزئية نتيجة تجريد.

وهذا يعني، ان النظرة المشخصة إلى الموجود تتطلب منا إلا ننظر إليه في ذاته، وانما في علاقاته بكل ما يحيط به، حيث تنطوي ظواهره في علاقاته الوجودية، ويتكون منه ومما يحيط به نواة وجودية مشخصة. هذه النواة أما ان تكون محاطة بهالة من التجريد، فتكون جزئية، أو لا تكون. في الحالة الاولى لا نكون بلغنا التشخيص الكامل، وفي الحالة الثانية نكون بلغناه. ولا يخفى انه حينما لا نكون بلغناه، علينا ان نتابع طريقنا حتى نبلغه. وعندئذ لا يكون هناك مجال لادراك الظواهر، ويستحيل كل شيء إلى وجود ....

ومن هذا يتضح، ان الوجود في ادراكي الوجداني حقيقة تفرض ذاتها علي. انه العالم الذي اتنفس هواءه، واتنقل بين ربوعه، واعيش اشياءه واشخاصه. ولهذا لا يمكنني ان ارى انه مجرد ظاهرة، إلا إذا كان وجداني مجرد حواس. انه عندئذ فقط، ينعدم الاتصال المباشر بيني وبينه،

ويصبح ادراكي له ادراكا من بعد، أي ادراك ظاهرة. ولكن هذا غير ممكن، وينطوي على خطأ فادح، إذ انني كائن فيه، وليس من بعد بيني وبينه. هذا فضلا عن ان الوجدان ذات وجسد، وهو يدرك العالم في وجوده، لا بما هو مجرد ظاهرة. ولهذا فالظاهرة التي يدركها، يدركها وهي تلف الوجود، والوجود يتأكد من خلالها.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الوجود، فهو كذلك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية التي اوجد معها في حضن الوجود، وتغمرني صيرورته بكل ما يجري فيه من حوادث وأفعال. انه هو الذي يحول ادراكي لها من ادراك ظواهر إلى ادراك موجودات، فهو الوسيط بيني وبينها، وهو يصل بين جذوري الوجودية وجذورها الوجودية: انني واياها سكان عالم واحد، وما من مانع يمنعنا من الاتصال أو التواصل.

٢/٢/١٩ وهذا يعني، ان الوجود المشخص هو في اصل كل الظواهر التي تبدو بها الأشياء، لأنه في اصل الأشياء ذاتها. ففي الحالة السوية يردني ادراك الظاهرة إلى الموجود الذي هي ظاهرة له، كما يردني الموجود ذاته إلى العالم الذي ينتمي إليه. وبهذا يكون فصل الظاهرة عن الموجود الذي هي ظاهرة له، حالة شاذة أو نتيجة تجريد. وفي كلتا الحالتين تجب العودة إلى الوضع الصحيح، إلى التشخيص الوجودي.

اننا نفترض وجود الأشياء مستقلا عنا، وهو افتراض لا بد من الفحص عن الكيفية التي توصلنا بها إليه: اننا ننظر إلى الأشياء التي نصادفها في طريقنا، ونحن ننتقل من مكان إلى مكان، على انها كانت موجودة قبل مجيئنا، وعلى انها ستبقى بعد رحيلنا، ونمد هذه التجربة على مدى عمرنا الكامل، فنرى ان العالم وما فيه كان موجودا قبل مجيئنا إليه، وانه سيبقى بعد رحيلنا موتا عنه، كما بقي بعد رحيل اسلافنا. فنستنتج ان العالم وموجوداته مستقلان عنا، وان كنا لا ندركهما في حالتي ما قبل الميلاد وما بعد الموت.



ولكن، لننعم النظر قليلاً في ما فعلناه، فماذا نرى؟ اننا افترضنا وجوداً من دون معرفة، هو وجود الموجود الذي لقيناه عند مجئنا إلى المكان الذي لقيناه فيه، وافترضنا انه كان فيه قبل مجئنا إليه. وهذا مجرد افتراض وقد افترضنا الأمر ذاته، حينما غادرنا المكان، وافترضنا بقاءه فيه بعد رحيلنا وهو مجرد افتراض أيضاً. وبهذا نكون أمام حالتين لا ثالث لهما، واحدة افتراضية وهي وجود الموجود في حالتي غيابه، وثانية يقينية، وهي وجود الموجود في حالة حضورنا. وبذلك نكون اقننا موازنة بين استقلال الوجود عن المعرفة ولزوم الوجود للمعرفة. ولكن الحالة الأولى افتراضية، والثانية يقينية، ما لم نفترض استحالة المعرفة. وفي هذه الحال يبقى الافتراض افتراضاً، ويبقى اليقين يقيناً. ولا شك ان ميلنا إلى اليقين أقوى!

- ٢٠ -

١/٢٠ وهكذا يبدو انه ما من شيء في ذاته على التصور الكنطي، لأن كل الأشياء تتكشف عن حقيقتها من خلال صيرورتها، فتبين ماهيتها التي ليست في حقيقتها إلا تعبيراً عن الشيء في ذاته، الذي يكون هو وظواهره الموجود: فالماهية هي تجريد الموجود. بيد أن الماهية والوجود يبدوان ثابتين، وان كانا في حقيقتهما عرضة للصيرورة بداية ونهاية.

١/١/٢٠ والحقيقة ان العناصر التي يتكون الموجود منها هي التي تعمل، ويكون عملها في أصل الصيرورة، فتعرض للذهن الذي يراقب صيرورتها فكراً، ويستطيع ان يدركها ويدرك علاقاتها الثابتة عقلاً، فيكون الماهية صورة من الوجود. بيد أن فهم العلاقة بين الظواهر والماهية يتعلق بفهم حقيقة التجريد، وكيفية تعاون الحواس والذهن عليه: فالوجدان بما هو ذات رجسد، مزود بحواس متعددة توفر له سبل

- ١٠٧ -

الاتصال بموجودات العالم الخارجي. ولكن كلا منها تنقل صفة خاصة تختلف عن الصفات التي تنقلها الانعريفات، حاملة معها اشارة إلى الاصل الذي صدرت عنه، تاركة للوجدان ادراك هذا الاصل بما هو هذا الموجود. وهذا يعني، ان الادراك في طبيعته هو ادراك للظواهر والموجود معا في وحدتهما المشخصة. بيا أن ما تدركه الحواس من الظواهر لا يبقى في حالته هذه، إذ إن ما تحمله الحواس منها لا يلبث الذهن ان يتلقفه ويحمله إلى الفكر، فيخضعه للتحليل والتأليف، حيث يعمل العقل على تجريده ماهية متكاملة الخصائص. ولهذا كان الذهن بما هو خاتمة المطاف في ادراك الماهية، هو الذي يتعاون مع الجسد، لادراك الموجود في وحدته التامة، أي بما هو وجود وظواهر وماهية معا.

ومن هنا كان ما ادركه بحواسي هو الظواهر، وما ادراكه بلهني هو الماهية، وما ادركه بوجداني هو الموجود كله في تشخيصه. انني ادرك كل ذلك معا ودفعة واحدة، وما تفصيله إلا من اجل تبين ما يرجع إلى كل من هذه القوى تجريدا. وهذا يعني، انه ما من أشياء بمعنى الموجودات في داخلي، وانما صورها وفكرها فقط. أي حالات وجدانية هي انعكاس لها، سواء زالت بزوالها، أو استمرت في بقائها بعد زوالها.

وهكذا يبدو أن كون الوجدان في قلب الوجود، يجعل من تفكيره تعبيرا عن نبضاته، هذه النبضات التي تنعكس من موجوداته الجزئية الصادرة عن صيرورته. وهذا ما يجعل معرفة هذه الموجودات لا تتوقف عند ظواهرها، بل تنفذ إلى باطن الوجود الذي يشترك الوجدان معها في كونه في داخله.

٢٠/١/٢. وهكذا في الوجود المشخص فينا بصيرورته التي لا تفتأ عن جريانها في كل اتجاه، ويستجيب جسدنا إليها بالاحساسات المختلفة التي تطلعنا على ما يجري فيه. بيد أن هذا مجرد انفعال نفعل به، لا يلبث ان يعقبه الوعي، الذي يجعلنا نقوم بفعل معاكس. هذا الفعل هو التفكير. وهو بداية الفعل الارادي، الذي تتمكن به من لرد على

تأثير الصيرورة فينا. اننا نغزو به الوجود المشخص الذي تبدأ صيرورته باطلاعنا على عملية خلق الموجودات الجزئية، وعلى اسرار هذه الموجودات، بالكشف عن ماهياتها.

غير انه إذا كان للموجودات الجزئية ماهيات، فإن الوجود ذاته ليس له ماهية. والحقيقة أن الموجودات الجزئية، تجمع بينها بما هي متعددة، صفات عامة تميزها من مجموعة من الموجودات الأخر. فإذا كانت الماهية هي هذه المجموعة من الصفات العامة، التي تجمع بعض الموجودات الجزئية في نوع أو جنس، لم يكن الوجود بما هو واحد شخص، واقعا تحت نوع أو جنس، ولم تكن له من ثمة ماهية. فهل نقول: انه جنس الاجناس؟ في هذه الحال يصبح مجردا، ولا بد له من أن يتضمن كل ماهيات الموجودات الجزئية، لا شيء إلا لأنه يتضمن هذه الموجودات ذاتها. لكنه يفقد بالمقابل، الصفة التي من أجلها كانت له الماهية، وهي التمييز بين نوع ونوع، أو بين جنس وجنس.

وهكذا يبدو أن الوجود إذا كان لا ماهية له، فهو في أصل الموجودات التي لها ماهية: فهو المستودع الذي تصدر عنه كل الماهيات، بصور الموجودات الجزئية التي تخلفها الصيرورة وراءها. والحقيقة ان الماهيات التي لا تخص هي التي تتناولها الصيرورة، وتحولها بحركتها التي تجمعها على الخفاء مختلفة، إلى موجودات جزئية، هي التي نشاهدها في العالم. بيد أن الصيرورة ذاتها هي التي تعود فتفرقها، فتحيلها من الوجود إلى العدم. ولكن هذا يظل في حدودها بما هذه الموجودات أو تلك، لا بما هي الوجود اطلاقا، إذ إن الوجود يظل وجودا، والتغير الذي يطرأ عليه يبقى في الكيف فقط. وهذا الذي يحدث في حركة الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود، يمكن أن يحدث أيضا، مع الإبقاء على الموجود بما هو موجود، فتتناوله الصيرورة في وجوهه العارضة، فيترك مظهرها، ويأخذ مظهرها بديلا، فينتقل من حال إلى حال.

وهكذا يبدو أن التمييز بين الماهية والوجود، لا يصح إلا على الموجودات الجزئية. بما هي جزئية: فجزئيتها هي التي تجعلها متعددة، وتعددتها هو الذي يقيم بينها مشاركة في بعض الصفات دون بعض، فيجمعها في نظر الذات المفكرة في نوع أو جنس. ومن هنا لم يكن للوجود بما هو واحد مشخص، ماهية، لأنه لا يندرج تحت نوع أو جنس.

٢/٢٠ بيد أن الماهيات ذات وجود بالقوة، وتظل كذلك، إلى أن تأتي الذات وتدرجها بما هي كذلك: فالماهية تظل خفية، لأنها وإن كانت تتمتع بالحضور في الموجودات الجزئية، إلا أنها لا تصبح مدركة إلا بالفكر الذي يخلع عليها صورة الوعي. ومن هنا كانت وظيفة الجسد، بما هو موجود، في ادراك وجودها، ووظيفة الوجدان بما هو وحدة الذات والجسد، في وعي وجودها وماهيتها.

١/٢/٢٠ ومن هنا كانت الماهية مقترنة دائماً بالوجود، سواء أكان ذلك في هذا الوجود المتحقق أو في موجود نسعى إلى تحقيقه. بيد أن هذا لا يصح في الحالة الأخيرة إلا بعد تحقيق ما نسعى إلى تحقيقه: ففي حالة الاختفاق في التحقيق، تكف الماهية عن أن تكون ماهية، وتصبح مجموعة صفات متنافرة، يتأبى الوجود عليها. وهذا يعني، أن الموجود الجزئي هو تحقيق الماهية على نحو من الانحاء، أي بجميع بعض الخصائص الجوهرية مع بعض الصفات العرضية، أو من دونها، في قوام وجودي، لتحقيق موجود معين. لهذا كان الوجود هو تحقيق الماهية تحققاً تبدو به للعيان، وكان أمر فهمه والتفكير فيه مرتبطاً بالإنفاذ إلى ادراك ماهيته خلف ظواهره، التي يقدمها للحواس.

لقد كان الوجود المشخص في البدء، ولم يكن هناك ماهيات، إذ إن هذه نشأت من عمل الذهن فكراً وعقلاً، حينما وجد الإنسان بما هو وجدان في مد الصيرورة. عندئذ كانت الماهية لاحقة على الذهن اللاحق على الوجود المشخص، ابناً للصيرورة. وإذا كان لنا أن نقف

عند فلاسفة الابدان، وما يرونه من سبقه للماهية، كان لا بد لنا من أن نؤغل اعمق إلى جذور المسألة، إلى الوجود المشخص.

والحقيقة أنه ما من موجود يمكن أن يكون من دون ماهيته، فماهيته هي وجهه الذي يعرف به. ولكنها محجبة لا يمكن الكشف عنها ما لم تتدخل الذات، وترى ما بين الموجود من صفات التماثل والاختلاف. عندئذ تقوم الماهية في الذهن بما هي فكرة، لا بما هي وجود، وان كانت تشير اشارة واضحة إلى الموجود الذي هي ماهيته. فالماهية قوامها في الموجود تشخيصا، وفي الذهن تجريدا. ولولا العلاقة الوجدانية الوجودية، لما تمكن الفكر من تجريدها من الموجودات التي جردها منها.

٢/٢/٢٠ وهكذا نجد أن الوجود ليس شيئا آخر غير الماهية، ولكن في مجال آخر غير مجاله، هو مجال المعرفة والتفكير: فهو الوحدة التي يتحقق من خلالها، وبها يستمر، وبها يعمل، ومن خلالها يعرف. ومن هنا كان انقسام هذه الوحدة يدل على حقيقة غير حقيقية، فيفقد تحققه، ويكف عن استمراره في كينونته، فلا يعمل كما كان يعمل، ولا يعرف بما كان يعرف.

وهذا يعني، أن الموجود هو تحققه من خلال ماهيته، فهو تحقق الوحدة التي بها يكون، وليس شيئا زائدا عليها: فهو هي من الناحية المعرفية. انه الجوهر كما يتبدى للذهن. لهذا لم يكن هناك موجود من دون ماهية، من الحجر إلى الإنسان. بيد أن الإنسان يتميز من بين الموجودات جميعا، بأن ماهيته تتضمن الحرية والعقل وهذا يمكنه من تعقل ذاته من خلال تعقل ماهيته، في سبيل تحقيقها من خلال ما يختار تحقيقه منها. وهذا يدل على أن ماهيته أغنى بصفاتها من ماهية الحجر أو أي موجود آخر، وانها تتميز بأنها قابلة للانعكاس على ذاتها، وتعقلها، تمهيدا لاختيار الصفات التي ترى انه من الواجب تحقيقها، وانها عامة وخاصة، وان الخاصة تأتي متأخرة، وتعتمد على الفعل لتحقيقها.

غير أن بذرة المشمش في تحولها إلى نبتة فشجرة، إنما تحقق ماهيتها التي يتغلب جانبها الايجابي على جانبها السلبي، أي تحقق ما كان فيها بالقوة، فتخرجه إلى الفعل. وعلى عكس ذلك يكون أمر شجرة المشمش حين تهرم، فهي تدبل وتتلاشى وتموت، مغلبة الجانب السلبي على الجانب الايجابي من ماهيتها. وهكذا نجد أن الماهية لا تسبق الوجود: فالوجود كان أولاً، ثم اكتشف اللهن ماهيته، وحتى لو افترضنا ان العالم وما فيه كان ماهية في عقل الله قبل خلقه، فان هذا ينقل المسألة من العالم إلى الله، وهنا يكون وجود الله سابقاً على ماهيته.

بيد أن الماهية تسبق الوجود بالنسبة إلى العالم، إذا افترضناه مخلوقاً من الله، وفقاً لماهية تصورهما له قبل خلقه. وهذا يصح على كل ما يصنعه الإنسان أو يبدعه. أمّا ما عدا ذلك، فالوجود هو كل شيء، وبلا ماهية، إلى أن أتى الإنسان، واستقرأ الأشياء، وخلع على كل شيء الماهية التي تحقق حقيقته، وتميزه مما عداه. وبهذا يكون الوجود سابقاً على الماهية اطلاقاً، وتكون الماهية سابقة على الوجود في حال وجود صانع أو مبدع. وإذا عرفنا أن الصانع أو المبدع هو موجود، كان لا بد لنا من أن نسلم بأسبقية الوجود على الماهية اطلاقاً.

والحقيقة أن الإنسان من خلال تعرفه ماهيات الأشياء الطبيعية، يمكنه أن يتدخل فيها، فيجمع بعض صفاتها إلى بعض، أو أن يحوّل في بعضها، بتبديل بعض اجزائها ببعض، أو بانقاص بعضها من بعض صفاته، الخ... فيحصل على أشياء جديدة غير التي كانتها، وفقاً لتصورات سابقة. في هذه الحال تكون الماهية سابقة على الوجود في الشيء المصنوع. ولكن، لا بد لنا من أن نلاحظ هنا، أن هذا ما كان له أن يحدث، لولا سبق ثلاثة أنواع من الوجود: الوجود الجزئي الذي جرى تغيير ماهيته، والوجدان الذي قام بالتغيير، والوجود المشخص الذي هو اصلهما معاً، ومسرح تلاقيهما. وهكذا يكون الوجود في

الاحوال كلها، سابقا على الماهية، إذ لا ماهية من دون افتراض وجود الله والانسان....

- ٢١ -

١/٢١/ بيد أن ذلك بحاجة لكي يحدث، إلى تحويل الوجود المشخص إلى مطلق. عندئذ يحدث التبادل بين الفكر والوجود بالتجريد والتشخيص: فبالتجريد نغادر الوجود إلى فراغ المطلق الذي يساعدنا على الحركة الفكرية، وبالتشخيص نعود إلى الوجود، ونلاقي موجوداته بعملنا، موجهين بما انتهينا إليه من افكار.

١/١/٢١ بيد أن الوجود بما هو وجود، لا يمكن التفكير فيه. ولكنه بما هو وجود مشخص، يمكن أن يصبح بداية تفكير بكل ما يصدر عن صيرورته. ومن هنا كان امكان المعرفة: ففي الصيرورة لا اشعر بوجودي وبالتغيرات التي تطرأ علي فقط، بل اشعر بعلاقتي مع الأشياء والآخرين، وبالتغيرات التي تطرأ علي وعليهم. وبذلك تكون الصيرورة هي مصدر الحدوث والمعرفة معا، ما دام هناك كائن يعي.

ولكن، إذا كانت المعرفة هي حصيلة بحارة حركة الفكر لحركة الصيرورة، أو أحد تياراتها، كان لابد من نقطة تبدأ منها هذه البحارة في إحدى اللحظات. أما النقطة فتقع في مركز دائرة تحتله الذات، ويمثل نصف قطرها البعد الذي يفصل بينها وبين نقطة أخرى يحتلها الوجود على محيط يمثل حدود المجال الإدراكي. ولكن هذا لا يكفي لتحديد واقع العلاقة بين الذات والموجود، إذ الإدراك زمني يتحرك ضمن مدة معينة في هذا المجال، ملاحقا حركة الصيرورة، ومتفحصا علاقات الموجود بكل ما يحيط به ضمن هذا المجال، بغية إثبات قيام بعضها وانعدام بعض. وكل هذا يتوقف على لحظة ادراك العلاقة وما تكشفه

الضرورة من حقيقتها، وما يؤثر به ما هو خارج المجال الإدراكي في المجال الإدراكي بعامة، وفي الموجود بخاصة.

بيد أن فعل المعرفة، وإن بدا مجرداً، إلا أنه يستبطن فعلاً أكثر تعقيداً، هو الوجد الذي يستحضر الموجود كاملاً آمناً، لا استحضار ظواهر أو ماهية، ولكن بالتمهيد لمعرفة، لا بد لها لكي تتحقق، من تطابق قدرات الذات المعرفية مع خصائص الموجود الذي تسعى إلى معرفته. وفي أثناء ذلك، يبني العقل ذاته، أو يستكمل بناءها، إن لم يكن فعل: ففي تجربة المعرفة يدع الذهن أطره ومقولاته التي لا يلبث أن يعدلها كلما مر بتجربة جديدة، حتى يستقر على بنية كلية، تصلح لأدراك الموجودات الأخرى، وفقاً لنظام من الشمول والتضمن.

٢١/١/٢١ وهكذا نجد أن الحاح التفكير على العناصر المشتركة

بين موجود وموجود، أو بين حادث وحادث، أو بين فعل وفعل، هو الذي جعل البشر ينزلون دون أن يدروا، من الوجود إلى المعرفة: فقد انتقلوا من الوجود إلى الماهية، ورأوا أن العناصر الثابتة من الشيء هي جوهره وجوداً، وماهيته معرفة. وهذان مستويان، وإن كانا متلازمين، إلا أنهما مختلفان لا يجوز الخلط بينهما.

بيد أنه ما من فكر خالص، فالفكر يتعلق دائماً بشيء من الأشياء، وارتباطه به هو الذي ينفي عنه أن يكون خالصاً: فخلوصه نتيجة تجريد، ولا حقيقة للمجرد إلا بما جرد منه. فالوجود سابق على الفكرة، بل على كل فعل يقوم به الأفراد. وهذا أمر طبيعي، مادام الوجدان الذي هو في أصل كل فعل، انشقاقاً عن الوجود ذاته، وما دام هذا الانشقاق هو أمر لاحق لكون الوجود وجوداً، وكون الوجدان وجداناً. ومن هنا كانت مشروعية ما يقرره الفكر، من حيث صدوره عن الوجود واستمرار علاقته به، وإن كان ما يترتب عليه، لا بد له من أن يخضع لشروط محددة. غير أن العلاقة هنا هي علاقة الأقل كمالات وهو يسعى إلى ما يمثل الكمال، والفعل سواء أكان فكراً أم سواء، هو الأقل كمالات، ووحدة الوجدان والوجود هي التي تمثل الكمال.



في عملية التفكير المجرد تكون الاولوية للجزئيات، التي لا تلبث أن تنتهي بالتجريد إلى الكليات. ولكن هذه ما تكاد تتحقق، حتى تحتل ساحة التفكير، مغتصبة اياها من الجزئيات، ومملية امرها عليها. وبذلك يصبح ما كانت له الاولوية ملحقاً بما اغتصبه. وهذا تزييف للتفكير ذاته. وإذا كانت الاولوية للجزئي لما يتمتع به من تشخيص جزئي، وكانت اهمية الكلّي المجرد لما يتمتع به من ضرورة، كان لابد لنا من العودة إلى التشخيص الكلّي، الذي هو في أصل التشخيص الجزئي، وان نستبعد التجريد الضروري، بعد ان استنفد غرضه: فالتفكير مرحلة ووسيلة لبلوغ النهاية والغاية. والغاية ان يوجد الوجود بذاته. ولكي يوجد بذاته، لا بد له من أن يكون مشخصاً، إذ من دون ذلك، لن يكون لديه ما يوجد به. فما يوجد به ليس بمجرد فكرة، بل ما هو في أصل الفكرة: الوجود.

٢/٢١ وهكذا نجد أن التفكير ليس شيئاً غير استبدال الرموز بالاشياء والحوادث والافعال، واعطائها الفاظاً لغوية تنوب منابها، وان كانت هذه الانابة امراً زائداً. وهنا نلاحظ، أن الصلة الوجودية الحميمة التي تقوم بيننا وبين الأشياء والحوادث، تفقد وجوديتها الحميمة، حين تنتقل إلى اللغة والفاظها: فغالبا ما تنصل من شحنتها الانفعالية والنزوعية، وتصبح فكرية خالصة.

١/٢/٢١ انها تصبح تعاملاً غيبياً مع الأشياء والحوادث، في حين ان المعول عليه وجودياً، هو التعامل الحضورى الفعلي. وهذا يعني، ان الصعوبات الفلسفية الناشئة عن علاقة الوجود بالأحوال التي تتعاقب عليه، ليست صعوبات من الناحية الوجودية، إذ إنها ناشئة عن التجريد المعرفي، والخلط بين الوجود والمعرفة غير جائز.

والحقيقة، إذا كانت معرفة الشيء مرتبطة بوعيه، فانا لا نستطيع أن نفصل وعي الشيء الذي نعيه، عن فعل الوعي الذي نعيه به، إذ إن الفعل وموضوعه شيء واحد. ومن هنا كان وعي موضوع المعرفة

مرتبطا بوعينا ذواتنا التي نعرفه. لكن هناك هامشا وجوديا يحيط بنا وبما نعرفه في الوقت ذاته، هو العالم الذي نلقى فيه ما نعرف. غير أن هذا الزايق الوجودي ابعده ما يكون عن الاحتلاط، إذ إن الوجد الذي يضع ايدينا على وجود الأشياء، يرافقه الوعي الذي يضئ لنا الموقف، فنميز بيننا وبين الموضوع من جهة، وبيننا وبين العالم من جهة أخرى.

ومن هنا كانت ذاتيتنا الداخلية تتأثر بالعالم الخارجي وأشياءه، من دون ان تبدل من حقيقتها بما هي ذاتية. وإذا كانت ذاتيتنا الداخلية هي قوام الأشياء التي نعرفها، فهي قوامها بما هي معروفة، لا بما هي موجودة، إذ قوامها بما هي موجودة، هو في العالم الخارجي لا في ذاتيتنا. وهذا ما يسوغ مشروعية السؤال عن علاقة ما نعرفه بما له وجود خارجي: فإذا كانت ذاتيتنا في داخلنا، وكانت الأشياء في العالم الخارجي، فإن هناك شيئا مشتركا يؤثر فيه العالم الخارجي، ونشعر به من داخلنا، هو جسدنا الذي يتوسط بين ذاتيتنا والعالم الخارجي، وهو لا يقتصر على ذلك فحسب، بل يتميز بأنه يحتل مكانا في العالم الخارجي بين الموجودات الأخرى، ويمكنه أن يحمل ذاتيتنا معه، أنى توجه في هذا العالم، ومهما كانت توجهاته، فهو يصل بينها وبين الموجودات القائمة فيه، حيث توجه.

ولهذا لم تكن النقطة الهندسية التي تحتلها ذاتنا المجردة نقطة هندسية على الحقيقة، بل نقطة وجدانية حدودها حدود الجسد الذي يتحقق فيه وجداننا. ومن هنا لم تكن علاقتنا بالموجودات الجزئية خيوطا دقيقة يفترضها التجريد، وإنما علاقات حية يمسكها التشخيص، وهي تمتد بجذورها إلى أعماق الوجود المشخص، بالوجدان المعبر عن أمتن العلاقات الوجودية. والحقيقة أن علاقتنا بالموجودات الجزئية هي علاقات ذات بعدين: علاقات وجودية ندرك فيها الموجودات الجزئية على قاع الوجود المشخص بما هي موجودات، وعلاقات معرفية ندركها فيها بعلاقاتها المجردة. إن كلا نوعي العلاقات يدركان

معاً ، ولا يفصلهما غير التجريد . وهذا ما دعا إلى الفصل بين الظاهرة والوجود ، ومن بعد بين الماهية والوجود ، فصلاً أسقط من حسابه ، وحدة الوجود وظواهره وماهيته .

٢/٢/٢١ ومن هنا كان من الأمور المعكوسة ، افتراض وجود للماهية مستقل عن الموجودات . ويمكننا أن نرى « أن افتراض ذلك في عرف الفلاسفة » ناشيء من أخذ كلمة (( وجود )) بمعنيين : وجود في الأذهان ، ووجود في الأعيان . ولكن الوجود في الأذهان ليس وجوداً ، بل انعكاس الوجود وظله في الذهن ، انه مجرد فكرة .

والحقيقة أنه لا يمكن الفصل بين الماهية والوجود في الوجود ، وإنما بتجريد الفكر . وقد كان هذا ممكناً ، لأن هناك صيرورة وتعددًا تخلفه وراءها « مما يسمح للذات بتجريد الموجودات من صفاتها » والوصول إلى الماهية . ومن هنا كان الارتباط ممكناً بين المعرفة والوجود ، إلا في حالات شاذة قليلة : فالقلم الذي على مكتبي ليس مجرد ظاهرة قلم على ظاهرة مكتب ، تنتهي بمتابعة التجريد إلى أن تصبح ماهية قلم على ماهية مكتب ، بل قلم يفرض حضوره عليّ من فوق مكتب يفرض حضوره عليّ أيضاً .

بيد أن هذا لا يعني ، أن الفكر يمسك الموجود في الوجود « إذ إن ما يمسكه حقاً هو الوجود ، مما ينطوي عليه من فكر ، وهو بإمكانه أن يجرده من ظواهره وماهيته وأن يحوله إلى فكرة . غير أن عمله هذا نتيجة لتجريد « عمل فيه الفكر بمعزل عن الأفعال والنزوع ، اللذين كانا رفيقيه في الوجود » واللذين بإمكانه أن يعود إلى التوحيد معهما ، فيهبأله الوجود وراء الفكرة . وهذا يؤكد ما قلناه من أن المعرفة إنما تكون في حضن الوجود وبمعمولة صيرورته .

ومن هنا كان الاتصال الوجودي بين الوجدان والموجودات الجزئية ممكناً ، تحقيقه الصيرورة التي لا تكف عن الجريان . وحينما نقول : الاتصال الوجودي ، إنما نعني أن المعرفة التي يحصلها الوجدان عن أي

موجود جزئي ، ليست مجردة إلا بأخرة « فهي في أولها وجودية ، وسيلتها قوى الوجدان كله « لا الفكر وحده . وهذا يعني أن الوجود المشخص يتوسط بيننا وبين الموجودات الجزئية ، وهو كاف ليحصل من الأشياء معرفة وجودية ، لا ظاهرية ولا ماهوية .

- ٢٢ -

١/٢٢ وهنا نصل إلى مسألة هامة من مسائل الفلسفة ، وهي مسألة أولية الوجود والفكر ، أحدهما بالإضافة إلى الآخر . ونحن نمنح الأولوية للوجود « إذ من الممكن أن يستقل عن الفكر ، باعتزاف الفكر ذاته ، في حين أن الفكر لا يستطيع أن يستقل عن الوجود ، باعتزافه هو ذاته أيضاً . وهذا لأن الموجود يمكن التفكير فيه في حال غيابه « ولأن الفكر لا يمكنه أن يعمل إلا ومضمونه الموجودات ، سواء في حال حضورها أم حال غيابها .

١/١/٢٢ والحقيقة ، ما يكاد الوعي يضيء الوجود المشخص ، حتى يستوقفه هذا الموجود أو ذاك ، طافياً على صفحة الصيرورة ، فيعلل الفكر ذلك ، بأنه قد تحقق إمكان من الإمكانيات « في حين أنه لم يتحقق إلا بالنسبة الى معرفتنا ، وأنه كان كامناً دائماً في الوجود : فما من إمكان بالنسبة إلى الوجود المشخص ، إذ إن كل شيء كامن فيه « وهو ينتظر الصيرورة والذات ، لإعراجه إلى الوجود والوعي : أما الصيرورة فلتقتطعه من الوجود وتشكله موجوداً جزئياً ، وأما الذات فلكي تجرده بضيء وعيها « وتعزله عما يحيط به .

ومن هنا كانت الصيرورة هي الإمكان الدائم الذي تصدر عنه الموجودات الجزئية والحوادث التي تطرأ عليها ، فتتقلها من حال إلى حال ، فتبدو للذات بهذه الصفات أو تلك « وتتحقق بذلك معرفتها . والحقيقة أن لقاء يحدث بين تلقائتنا والصيرورة والموازنة بينهما هما

اللدان يتبحران للتفكير ، حين يعاكس هذه التلقائية أو يجاريها ، أن يلامس الصيرورة . وأن يحتك بالوجودات الجزئية التي تخلفها وراءها على نحو من الأنحاء . وهذا ما ينفي عن التفكير صفة المجانية ، حتى لو كان صوريا .

وبهذا يبدو ، أن كل موجود جزئي يصدر عن الصيرورة . هو جزء من الوجود المشخص ، ويعبر عنه تعبيرا جزئيا ، وبمكنا من رؤيته من خلاله ، وتلمح صورته فيه . ومن هنا كان من الممكن اثناذه مطية لتصور الكل الذي هو جزء منه ، وتصور أنه هو ومن يتصوره معا فيه . وذاكم هو الوضع الوجودي الذي يصلنا بهذا الموجود الجزئي أو ذاك ، ويجعل الفكر على يقين من أن ما يدركه هو موجود حقيقي ، لا ظاهرة أو فكرة .

وهكذا نجد أن التفكير حينما يبدأ بملامسة الوجود وموجوداته الجزئية وحوادثها ، يبدأ التقاء النسبي بالمطلق ، هذه الصورة المجردة من الوجود ذاته، إذ إن الصيرورة تتحرك في حضن الوجود . والتفكير يتابع هذه الحركة بخطوة خطوة . ولكنه يتابعها وتصور الكل حاضره في كل خطوة ، مما يجعل نسبته ونسبية خطواته تتحرك في المطلق . وهذا يمكنه من رفع الجزئي إلى مصاف الكلي ، ورؤيته من خلاله ، وفقا لأحد مقاصده، فيبلغ الحقيقة أو الخير أو الجمال .

٢٢/١/٢٢ ومن هذا نجد أن ما يعيه الفكر حقاً ، هو الموجودات الجزئية وحوادثها وعلاقاتها . أمّا الوجود من حيث هو كل نحن فيه . فلا يعيه إلا من حيث يتجاوز لنا من كل جانب . أمّا أن يعيه كما يعي الأشياء الجزئية . فهذا مستحيل . بما هو كل ، ولهذا رأينا أن تصور الفلاسفة يحوله الى جزئي . وهذا تزييف يسلبه حقيقته . وهذا يجعلنا من جانبنا ، في وضع لا نستطيع معه . أن نثبت أن الوجود متناه . وإذا غامرنا . ووصفناه بإحدى الصفتين ، كانت مغامرتنا بمجرد مغامرة لا تنتهي إلى اليقين . فكل ما نعرفه ، أننا في الوجود المشخص ، وإنه 'كل' ، وأنه لا يمكننا الخروج منه . لنعاين حقيقته من هذه الناحية .

والحقيقة أن الوعي الذي الذي يرافق إدراكنا بما هو فعل « هو الذي يعطيه مدى أوسع منه » يتحقق فيه . فهو لا يقف عند حد « بل يتحرك باستمرار في كل الجهات . وهذا يعطيه فكرة الكل من ناحية » وفكرة غير المتناهي من ناحية أخرى . وإلى هذا الحد تكون العملية طبيعية وصحيحة ، إلى أن يشبرع بموضعة الكل أمامه ، وتصور غير المتناهي بعداً يمتد من حوله في كل الجهات .

وهذا يعني « أننا لانستطيع تصور الكل ، لأننا فيه » ولانستطيع تصور غير المتناهي من حولنا « لأنه امتداد للكل الذي نحن فيه في كل الجهات . وهذا لأن ما نفارقه حقاً ، هو الجزئي « ولأن الكل ، اعني الوجود المشخص « لائمكن مفارقتة . وإذا امكننا مفارقتة تجريداً ، لانكون فارقناه حقاً بل نكون اصطنعنا له صورة جزئية تشوه حقيقته . وعندئذ يصبح غير ذاته « ولا يلبث ان يتكرر لنا .

٢/٢٢ وهكذا نجد ان الذهن لا يستطيع ان يضع الكل موضع تفكيره إلا إذا هو جرده من تشخيصه ، وجعله امامه ينظر إليه كما ينظر إلى موضوع جزئي . وهذا يجعل التفكير بالكل بما هو مشخص مهمة مستحيلة . وإذا كان الأمر كذلك كان التفلسف مهمة تفترضه وتبني عليه متعلدة منه اساساً لها .

١/٢/٢٢ وهكذا نكون محكومين بالضيق مادامنا لانستطيع ان ندرك الكل إلا من خلال جزئية ادراكنا ، ولانستطيع ان نعمل إلا من خلال جزئية تصرفنا . اننا لانستطيع إلا ان نكون كذلك . وإذا كان لنا أمل لمخرج إليه ، فهو ان هناك فسحة لتصحيح اعطالنا ، والتفكير عن اعطالنا ، وعراؤنا في ذلك « ان حركة الصيرورة سرعان ما تطوي ما قمنا به وتصله عنا ، فلا يكون لنا ارتباط به بغير الذكرى .

والحقيقة ان العالم حاضرن لنا باستمرار وليس بنا حاجة لوضعه موضع الشك ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية « إذ إنها عرضة للتغير والفساد « مادامت وليدة الصيرورة . ومن هنا كان

مد رواق الشك من الموجودات الجزئية إلى الوجود كله ، امرا غير منطقي ، إذ ان الكل لا يوضع في مرتبة الجزء . وهذا ينتهي إلى ان الخروج من الشك إلى اليقين « لا بد له من ان يكون بالانتقال من الجزء إلى الكل .

ولكن الوجود المشخص هو الكل « وهو بالتالي لا يمكن الشك فيه ولا اخراجه من الشك إلى اليقين ، لأنه موضوع يقين دائم ، بحضوره الدائم لادراكنا .

وإذا كان الأمر كذلك ، كان سبيلنا إلى اليقين بكل ما فيه ، وليس الاقتصار على اليقين به وحده . وهذا كاف لفتح ابواب التفاهم بيننا وبين الآخرين واقامة المعرفة على اسس وطيدة .

٢/٢/٢٢ وهذا الذي قلناه عن الفكر والمعرفة ، يمكننا ان نقول مثله عن ' العمل . والحقيقة اننا حينما نقوم بعمل من الاعمال « نقوم به ونحن نعي اننا نقوم به . ولكننا إذ نعي ذلك نعي اننا نقوم به في العالم . ومن هنا كان وعي الذات ووعي العالم مترافقين ودائمين . أما العمل الذي نقوم به وموضوعه فهما اللذان يتغيران من حال إلى حال . وهذا يبين ان الكل يظل حاضرا ابدا ، وان قصد الذات وموضوعها المقه سود هما اللذان يتغيران ضمن اطار الكل الثابت ، الذي نلتقي فيه بكل ما يمكننا الالتقاء به .

بيد ان اعمالنا تكون مسبقة دائماً بالفعالنا بالعالم الخارجي واشيائه واشخاصه ، وكونها كذلك هو الذي يشعرون بنسبتهما « ويجعلنا لكف من غلواننا؛ فلو انه امكننا ان نقوم بواحد منها « من دون الفعل سابق « لوقعنا في الضلال ونحيل اليها انما العالم وقد وعى ذاته مطلقا .. ولكن قدرنا ألا نفعل إلا إذا سبق لنا ان الفعلنا فعالا معينا . ولهذا نفلل نشعر بنار بيننا وبين العالم « واننا فيه بمرور اجزاء في كل « وان الوعي هو الذي يميزنا منه على الرغم من كوننا منه وجودا . وهذا يفسر لنا لماذا يستطيع احدنا ان يصرف انتباهه عن أي من الموجودات « ولا يستطيع صرفه عن الكل « الذي يظل حاضرا ابدا .

وهذا يعني ان الكل يظل حاضرا « مهما نقلت انتباهي من موضوع إلى موضوع حتى لو اتخذت من عالمي الداخلي موضوعا لانتباهي : فأنا حينما اوجه انتباهي إلى عالمي الداخلي « أتصور انني افعل ذلك في العالم . وإذا كان هناك فرق في توجيه انتباهي إلى العالم الخارجي وتوجيهه إلى العالم الداخلي ، فهو فرق نسبي « إذ انني في كلتا الحالتين اجد تشابهكهما معا مع غلبة احدهما على الآخر : ففي حال انتباهي إلى عالمي الداخلي تكون الغلبة لذاتية رغباتي واهتماماتي ، وفي حال انتباهي إلى العالم الخارجي ، تكون الغلبة لموضوعية اشيائه . انني اجد في الحالتين معا ، عناق الذات والعالم « تارة احس نبض الوجود يتسرب من مشاعري ، وتارة احس وجداني وهو ينسكب مشاعره وفكرا ونوازع في صيرورة العالم الخارجي .

٣/٢/٢٢ وهكذا نجد ان كلمة وجود لاتعني بمجرد الحضور « وانما الحضور الممتلئ الذي يمثل امامي ، والذي يفرض حقيقته علي ، لا بما أنا ذات تتذكر أو تتخيل أو تفكر بل بما أنا وجدان كامل يدرك الوجود في تحققه الوجودي الكامل وراء صفاته وخصائصه التي يجردها الذهن منه . ومن هنا كان كل ما يدركه الوجدان في الواقع ذا وجود فعلي ، مادام في ظروفه الطبيعية .

ولهذا كانت علاقتنا بالموجودات مزدوجة : فهي أمّا علاقة حضور وجودي مشخص أو علاقة حضور ذهني مجرد . وهذا الأخير هو ما ندعوه بالادراك الداخلي . والحقيقة ان ما اجد في داخلي حينما انتبه إلى ذاتي ، ليس الوجود « بل فكرته التي ترتبط من خلالي وجدانا ، بالوجود الم مشخص الذي أنا جزء منه قائم فيه ، ولا يمكنني إلا ان اكون فيه . فمن خلال وجداني استطيع ان اشعر بأن الوجود امتداد لي جسدا في كل الاتجاهات « وانطلاق تصوري فكرا في غير المتناهي .

وهكذا يكون الوجود فعليا وذهنيا « انطلاقاً من وجداني جسدا وذاتا . وهذا يعني « ان الوجدانية ، بما هي وجه الذاتية الحقيقي ، هي



في اصل ادراك الوجود وما يجري فيه . ومن هنا كان الغوص على  
اعماق الذات ، هو غوص على منابع الوجود الحقيقية ، وكشف عن  
قواه الإبداعية . وهذا يمهد الطريق أمام العمل سلوكا وإبداعا : فما  
ادركه في داخلي من صورة الشيء أو فكرته ، هو ما يمكنني ان اتخذ منه  
حتمية نظرية ، اتشبث بها للقيام بالعمل ، أي للانتقال إلى جعل الشيء  
ذاته حتمية وجودية اتصرف بها وفقا لمقصد من مقاصدي ، كما تمليه  
حتمية التشبث بصورته أو فكرته . بيد ان الانتقال إلى العمل ، إذا عني  
شيئا ، فانما يعني الانتقال من عالمنا الداخلي إلى العالم الخارجي ، من  
عالم الصور والخيالات والفكر ، إلى عالم الأشياء الخارجية . وعارضية  
الأشياء هي نتيجة تجريد بالنسبة إلينا ، نتصور معه ، ان العلاقة بيننا  
وبينها تحدث في فراغ . ولكنه مامن فراغ ، إذ اننا وإياها في ملاء  
الوجود المشخص ، نتجاذب الاثر والتأثير . وهذا يقلب الخارجية إلى  
تواصل يجعلنا نتشارك الوجود ، وتنتلقي فيه على انحاء متعددة مختلفة .  
غير اننا لانشعر بالخارجية إلا بالنسبة إلى الموجودات . أما الوجود ذاته  
فنشعر اننا فيه نحن والأشياء . وهذا من شأنه ان يقيم جسور التواصل  
بيننا وبينها انفعاليا وفكريا ونزوعيا ، ويسهل اماننا سبل المعرفة والعمل  
والابداع .





---

الباب الثاني

# الوجدان والفعل

---



١/٢٣ رأينا أن الإنسان بما هو وجدان ، يشكل الحلقة الوسطى بين الوجود المشخص والحضارة . والحقيقة أنه لولا أفعاله لما كانت حضارة ، ولولا الصيرورة لما كان هو أولاً ، ولما كانت أفعاله ثانياً : فبالصيرورة كان ، وبها يعمل ويدع ، بل يفكر أيضاً . ولكن ، ما حقيقته بما هو وجدان ؟ وما حقيقة الفعل الذي يصدر عنه بما هو كذلك ، فيجعل منه صانع الحضارات الذي بذل وجه الأرض ؟

١/١/٢٣ لكي نجيب عن ذلك ، لنتكلم أولاً على الصيرورة من حيث أنها هي التي قذفته إلى الوجود . والحقيقة إنها في أساس ما يدعه حضارياً وثقافياً : فهو ابنها ، وهو عاجز عن فعل أي شيء من دون معونتها . حتى لو كان أمراً معنوياً . فالصور والخيالات والأفكار كلها من وحي حركتها الدائبة أبداً ، حتى العالم المثالي الذي نتطلع إليه ، والذي ننسج منه وشاح حضارتنا . هو من وحي حركتها هذه : فهي لا تقتصر على تغيير الأوضاع القائمة ، بل توحى بالإمكانات المتاحة . لاستغلالها في تحقيق ما نريد تحقيقه . ومن هنا كان توسط الصيرورة بين الذات والوجود : فلولاها لكان الوجود غارقاً في غيابه . وكانت الذات بكماء صامتة . فحركتها هي التي تحيل الوجود إلى موجودات جزئية ، وتتيح للوجدان أن يتمتع بكيان مستقل ذي ذات واعية . تدرك الوجود في كليته ، وهو يستحيل إلى أجزاء لا تني تبدل مظاهرها مظهراً بعد آخر ، فتبدع ما تبدعه . وتوحى إليه بإبداعات يغير بها واقعه الذي لا يرضيه ، واقعاً آخر يرضيه .

بيد أنه ليس للصيرورة بداية خاصة تبدأ منها ، ولا من غاية خاصة تسعى إليها : فهي تبدأ من أية نقطة في الوجود ، وتنتهي إلى أية نقطة فيه . فالبداية الحقيقية بدأت مع البشر ، والغاية الحقيقية غايتهم : فكل فرد له بدايته التي ينطلق منها ، وله غايته التي يسعى إليها . وحتى الزمان - وهو ما تفترضه البداية والغاية - لا وجود له من دون الإنسان ، فهو تجريد الصيرورة انطلاقاً من الفعل وباتجاهه ، ولا تجريد ولا فعل من دون الإنسان . وهذا يعني أن البداية تكون بداية الفعل ، وأن الغاية تكون غايته . ففي البداية يلتقي الإنسان ، فرداً كان أو جماعة ، بالصيرورة التي يمتطي صهوة أحد تياراتها ، متجهاً إلى غايته التي يتوخاها . ومع البداية تتولد الغاية . أما الصيرورة فتصبح حينئذ ذات بداية وغاية . وهكذا تنشأ الحضارة .

ولكن الصيرورة هي مصدر كل الموجودات ، بما في ذلك الوجدانات . وما الصور التي تتناوبها ، والعلاقات التي تقوم بينها ، والتفاعلات التي تؤدي إليها إلا تفرعات دقيقة منها . بل إن الذي يقوم به احدها لا يكون ممكناً من دون الصيرورة : فهي التي تتيح له أن ينفذ إلى هذا الموجود أو ذاك ، أو أن يتصور علاقة بين موجودين أو أكثر ، تفضي به إلى اختراع جهاز صناعي جديد ، أو إبداع أثر فني يكتب له البقاء . ومن هنا كانت الصيرورة ، ولا سيما بعد مجيء الإنسان ، خلاقه وجوداً ووعياً .

٢٣/١/٢ بيد أنه مما هو أكثر أهمية : أنني في خضم الصيرورة ألتقي الآخر ، سواء أكان صديقاً أم عدواً ، وإنني من خلالها أتعامل معه بتوسيط الأشياء ، أما مسالمة أو محاربة . وأحياناً بمسالمة تبطن الحرب . ولكن هذا لا يكون إلا بعد قيام علاقات اجتماعية وإنسانية ، تفترض عادات المجتمع وتقاليده وأعرافه ، أي توضع ما هو إنساني فوق ما هو طبيعي . ولهذا تكون العلاقات بيني وبين الآخر حصيلة امتزاج ما هو طبيعي بما هو إنساني . أما الطبيعي فهو لقائي الآخر كما يلتقي أي

كائنين « في حين أن الإنساني ما ينضاف إلى ذلك من مبادئ وقيم وقواعد إنسانية ، سواء أكان ذلك اجتماعياً أم اقتصادياً أم ثقافياً الخ ... وفي كل هذا يكون التلاقي على مستويين أساسيين : وجداني وجودي ، ومعرفي مجرد .

غير أن تبثر الذوات في ألحاء الوجود المختلفة ، وخضوع كل منها لصيرورته الذاتية « التي لها علاقة بصيرورات جزئية أخرى مخالفة ، هما اللذان يبعثان الاضطراب في توجه الإنسانية المشترك « ويجعلانها تختلف فيما بينها وتتنازع . ومن هنا كانت حاجتها إلى القيم العليا هادية لها في تلاحقها على أهدافها ، ومتابعتها السير نحو تحقيق هذه الأهداف . ولكي تتفق على الأهداف ، لا بد لها من أن تتخذ لها مرجعاً واحداً مشتركاً ، وأن يكون هذا المرجع كلية الوجود ، لا أي مرجع يتخذ جزافاً .

٣/١/٢٣ ولكن إمكان الفعل الحر ناشئ عن أن الوجدان هو ابن الوجود وصيرورته « وأنه من ثمة فيه « وليس خارجاً أو غريباً عنه . ان هذا يجعله متجاوباً معه عاطفة وفكراً ونزوعاً ، ينفعل به أو بأحد أجزائه ، فيثير هذا الانفعال فكره ونزوعه « فيسعى إلى التحقق في الوجود إرادة ، على صورة غير التي كانها .

وهذا يعني ، أن نشاطه مستمد منهما : فالصيرورة هي التي تكشف له إمكانيات الوجود السائحة ، وتدعوه إلى الامتتاح منها على النحو الذي يرغب فيه . والصلة بينهما ليست أية صلة كانت ، بل صلة الابن بأمه « التي لا تعرف الاستقلال لحظة « إلا لكي تعود فتصبح ارتباطاً . ومن هنا كان الوجدان دائماً على سفر ، لا يكاد يقف في إحدى المحطات ، حتى يزعم المسير إلى محطة أخرى . وبين محطة ومحطة يفهم ويعمل ويبدع . ولكنه في أثناء سفره المتواصل يظل يتطلع إلى الأمام ، وإن التفت بين حين وحين يستطلع ما أنجزه ، ليكون هادياً له في تطلعه الذي يشغله . وكل عائق يقف في سبيله ، هو وسيلة في

الوقت ذاته ، بل محفز للانطلاق إلى عمل جديد ، أو معاد إلى التفكير في أمر قديم .

٢/٢٣ بيد أن تجربة الوجدان الأصلية هي التي تجعله يدرك أن أي اتصال له بأحد الموجودات الجزئية ، إنما يفتح أمامه الطريق إلى الاتصال بموجود جزئي آخر يكون بدوره طريقاً إلى اتصال آخر بموجود آخر . وهكذا إلى غير نهاية ، حيث ينشأ الوجدان الجماعي والوجدان الإنساني .... وهذا يعني ، أن أية صلة بأحد الموجودات الجزئية ، هي في الوقت ذاته صلة بالموجود المشخص على نحو من الأنحاء . هذا عدا أنه يعني ، أن الوجدان يكون على صلة بالموجود المشخص كله ، كائنة ما تكون النقطة التي يبدأ منها . وليس هذا غريباً ، لأن الوجدان على صلة دائمة به منذ البداية ، بما هو جزؤه الصادر عنه .

ومن هنا كان من الممكن أن يجد الوجدان له في تجربة الوجود المشخص ركيزة متينة . فتكف هنا الأفكار عن أن تكون أطرافاً ساذجة في الفراغ ، ويتدخل الجسد بانفعاله ونزوعه ، فيضفي عليها وجودية ، أين منها الواقعية التي يتكلم عليها بعض الفلاسفة ؟ فالفكر والانفعال والنزوع تتحد في وجد واحد . يجعل المعرفة معرفة وجود وموجودات . ومن المجرد مجرداً ذا جذور عميقة في الوجود المشخص . وهذا سبب التواصل الحميم بين الفكر المجرد والوجود المشخص ، سواء على صعيد السلوك الأخلاقي أو الإبداع الفني والتقني .

ولكن انفعالنا بالموجود الذي يلاقينا ليس انفعالاً بـ رداً ، بل انفعال من خلال ملامسة الصيرورة لنا كلياً . فنحن لا نتلاقى إلا ونحن في حضن الوجود الذي يجتازنا صيرورته ، وتصل بيننا ، على نحو من الأنحاء ، وفقاً لاستعداد كل منا في تلك اللحظة . والحقيقة أننا حينما نلامس الصيرورة بوجداننا ، لا نلامسها بالوعي والتفكير فقط ، وإنما بكل قدراتنا الانفعالية والفكرية والنزوعية . وإذا كان الوعي يدير سباقاً ، فلأنه هو الذي يضيء لنا وضعنا في العالم ، ويحدد علاقاتنا



المختلفة به وبأشياءه وأشخاصه . ولهذا ، فحينما يتراجع التفكير إلى نقطة البدء التي عليه أن يبدأ منها ، لا يتراجع وحده ، بل تتراجع معه انفعالاتنا ونوازعنا ، وإن كانت في حال كفها الموقت ، لا يكاد التفكير يصل إلى قرار بشأن وضعنا في العالم . حتى تعود إلى انطلاقها من جديد مرافقة للتفكير . وهذا يعني « أننا لا نعمل بالفكر وحده ، وإن كان كل شيء يبدو في غلالة من الوعي .

٣/٢٣ والحقيقة أن الوجدان الفردي يستطيع بفعله الحر ، أن ينفذ إلى صميم الأشياء نظراً « وأن يعود فيلتحم بها عملاً ، فيكون محافظاً حيث تجب المحافظة ، ومبدعاً حيث يحسن الإبداع ، وأن يعمم هذا وذاك على الجماعة الضيقة التي يعيش في كنفها ، والتي بإمكانها أن تنقلها إلى الجماعات الأخرى ، في امتداد المكان ، وعلى تعاقب الزمان . وهذا ما نرغب في التطرق إليه في هذا الباب . ولكي نفعل ذلك ، سنقسم بحثنا إلى أربعة فصول ، هي التالية :

الفصل الأول : الوجدان الفردي .

الفصل الثاني : الفعل الحر .

الفصل الثالث : وحدة النظر والعمل .

الفصل الرابع : الإبداع .

\_\_\_\_\_\*

## الفصل الأول

### الوجدان الفردي

---

- ٢٤ -

١/٢٤ فهمنا الوجدان مقترناً دائماً بالجسد . وهذا يطرح علينا السؤال عن موقع الجسد من التفكير الفلسفي ، هل نهمله كما فعل المثاليون ؟ أم نقصر مهمته على وظيفته الحسية ، كما فعل الخبرانيون والمدانيون ؟ أم أننا نرى له وظيفة أخرى غير وظيفته الحسية ؟

١/١/٢٤ أمّا نحن فنرى ، أن للجسد وظيفة وجدانية وجودية إلى جانب وظيفته الحسية العقلية : فالأولى تصلنا بالجلود الوجودية المشخصة ، على حين أن الثانية ترقى بنا إلى مصاف المعرفة والتجريد ، مما يجعل الوظيفتين تعملان معا في وحدة الوجدان ، على ربط الظواهر والماهيات بالموجودات التي هي ظواهرها وماهياتها . وبهذا نتجاوز المثاليين والخبرانيين والمدانيين في فهم حقيقة الجسد ، ونربط المعرفة بجلودها الوجودية المشخصة ، فلا تبقى معرفة ظواهر وماهيات. ولكن الجسد يمكننا بوظيفته الوجدانية من أن نتقل من المعرفة المجردة إلى العمل المشخص الذي يرد تأثيرنا في الموجودات إلى تأثيرها فينا ، مما يبين الصلة التجريدية التشخيصية التي تقوم بيننا وبين الوجود المشخص بعامة، وبيننا وبين موجوداته الجزئية بخاصة . وإذا أنعمنا النظر في الأمر قليلاً ، وجدنا أن الجسد كان وسيطاً ضرورياً في كلتا الحالتين : في

ذهابنا من الوجود إلى المعرفة ، وفي ارتدادنا من المعرفة إلى الوجود بطريق العمل . وهنا تقوم الوظيفة الوجدانية الوجودية بمهمتها الأساسية ، وهي القبض على وجود الموجود ، والتيقن من أنه لم يكن وهما مثيرا للشك .

وهذا يعني ، أن هناك تعاوناً أكيداً بين الوظيفتين : فالوظيفة الحسية العقلية مهمتها إدراك العالم وفهمه ثمهيدا للقيام بالعمل ، والوظيفة الوجدانية الوجودية مهمتها أن تجعلنا نعيش بين الموجودات ، وأن نتعامل معها ما وراء الظواهر والماهيات . ولكن هذا ليس مهمة الوظيفة الوجدانية الوجودية كلها ، فهي تحدد فضلاً عن ذلك ، موقعنا في قلب الوجود المشخص ، وبين الموجودات الجزئية أشياء وأشخاصاً .

٢٤/١/٢ وهكذا أجد أنني عبثاً أحاول أن أكون من دون جسدي ، فحياتي كلها ، اليومية والذهنية ، تابعة له ، حتى لا أستطيع أن أتصورها إلا حيث يكون . فلماذا فصل التفكير الإنساني بينهما هذا الفصل القاطع من جهة ، وجمع بينهما في الحياة من جهة أخرى ؟ هل كان هذا المصلحة الحقيقة ؟ أترأه لا يؤدي إلى أعطاء ارتكبتها البشرية وما تزال ؟ إذا كنت لا أستطيع أن أوجد بين ذاتي وجسدي ، فأنا لا أستطيع أن أتصورها من دونه . إنه ليس مجرد آلة أحركها لخدمتي ، فهو الخادم والمخدوم في وقت واحد معاً . إنه ليس رفيق درب أتسلى بصحبته ، بل أنه أنا في حلي وترحالي . ومن هنا كان لا بد لي من أن أتعجب أشد التعجب ، لأنهم فصلوه عني ، وعدوا حقيقيي مقتصرة على ذات مجردة ، وجعلوه آلة لي استخدمها في أغراضي ، أو رفيقا مسائراً مطواعاً . هنا لا بد لي من أن أقف وأتساءل : أليست طبيعة الاستعمال اللغوي ، وبالتالي التجريد ، هي التي أوهمت وتوهم ذلك ؟

الحقيقة أن الجسد ليس شيئاً زائداً يضاف وجوده إلى وجودي ، بل هو وجودي ذاته ، كما تحققت به وفيه بالفعل ، وكما أبدو فيه وبه للآخرين : فأنا من خلاله أعرف ذاتي ، حينما أنظر في مرآة ، وأحس

بانفعالاتي السارة أو المؤلمة ، وأشعر بنزوعاتي وأنا أتوجه بأفعالي إلى العالم الخارجي . بل أن الآخرين يستطيعون من خلال ما يرتسم على سطحه « ولا سيما على وجهي » أن يقدروا حالتي الوجدانية ، ويخمنوا أفكاري ، ويتوقعوا أفعالي ، التي أنا مقدم عليها ، كما تبدو في تخطيطها المبدئي . ان كل هذا يجعلني أقول دون تردد : انني أنا مقدم عليها ، كما تبدو في تخطيطها المبدئي . إن كل هذا يجعلني أقول دون تردد : انني جسدي كما أنا ذاتي « لأنني كلاهما في وحدتهما التي لا تنفصم . ولولا الاستعمالات اللغوية التي درجت البشرية عليها في لغاتها المتعددة المختلفة ، لما استخدمت كلمتي ذات وجسد ، ولا كتبت بكلمة وجدان المعبرة عنهما في وحدتهما .

وهكذا أجد أنني مهما فعلت ، لا أستطيع أن أتصل من جسدي، لا أمام نفسي ولا أمام الآخرين « فهو الثوب الذي لا يمكنني أن أخلعه ما دمت حيا . وهذا يبين أنني لا أشارك الموجودات الوجود ، ولا الوجدانات الوعي فقط « بل أشاركها في الجسد أيضاً . وإذا كان لي أن أفصل بين مشاركة ذاتية ومشاركة جسدية ، جرياً مع العرف المتبع منذ آلاف السنين « كان لا بد لي من الإلحاح على المشاركة الجسدية أساساً للمشاركة الذاتية . وبما أن المشاركة الذاتية أساسها الوعي « فإن الجسد هو صاحب الأولوية على الذات ، لأنه أساسها الذي ما كان لها أن تكون لولاه : اننا بالوجدان « لا فيه « نشارك الموجودات وجودها ، فوجداننا وهي تزيلا الوجود المشخص ، فيه يلتقيان ويتراقان ويفترقان .

٢/٢٤ وفضلاً عن ذلك ، فوجدنا هو الذي يثبت وجودنا في العالم ، فحضورنا وحضور الأشياء فيه ليسا معتمدين على الفكر وحده بل يشاركه فيهما سائر قوى الوجدان ، من انفعال ونزوع وحواس الخ ... غير أن الجسد هو في أصل انفعالاتنا وإحساساتنا ونزوعاتنا ، منه ننطلق بها جميعاً : فهو مركز حضورنا في العالم وبين الموجودات . ولهذا كان عزو ذلك إلى الفكر وحده فيه جور على الحقيقة .

١/٢/٢٤ صحيح أننا به نعيها ونفكر فيها ، لكن هذا يكون بالجسد الذي هو نقطة وجودنا الحقيقة في هذا العالم ، منها نحس بما يجري فيه ، وننطلق بعملنا مؤثرين في أشياءه . والحقيقة أنني حينما أتصور ذاتي ، أتصورها في الوجود ، وأتصور جسدي مقرا لها ، ان لم أتصورهما وحدة لا انفصام لها . وهذا إذا عني شيئا ، فهو يعني انه لا تجربة للذاتي من دون جسدي ، فهما متلازمان تلازما وجوديا . فأنا بهما معا موجود في الوجود ، وبيني وبينها أواصر إرتباط متلازم لا يوهنه شيء . فأنا جزء وهو كل ، وهل هناك إرتباط أو تلازم أقوى من إرتباط الجزء والكل ، أو تلازمهما ؟ بيد إن هذا التصور كثيرا ما يترجع إلى خلفية الذهن ، ونحن منصرفون إلى أشياء العالم الخارجي ، إذ أن انتباهنا يتوجه إلى هذا الشيء أو ذاك، أو إلى جملة أشياء معا . ولكن الشعور بأننا والأشياء معا في هذا الوجود الحاضر أبدا، لا يختفي إطلاقا .

وهذا يعني ، أن الذات إذا كانت انفتاحاً على العالم ، فهي انفتاح عليه من خلال جسدها . وإذا كانت تحقق إمكاناتها في هذا العالم ، فهي تحققها فيه بجسدها . قد توحى الباء هنا بأن الجسد أداة بيد الذات، تتصرف بها كيف تشاء ، ولكن هذا من ضلالات الاستعمالات اللغوية ، التي تشير إلى أننا بفطرتنا منصرفون إلى العالم الخارجي . ولكن الحقيقة هي أن حرية التصرف ليست للذات وحدها، وإنما للوجدان بأكمله .

ومن هنا كانت لنا الحرية بسبب الجسد الذي يفصل عالمنا الداخلي عن العالم الخارجي من جهة ، ويصل بينهما من جهة أخرى . ففي حالة الفصل ، تكون الحرية منفصلة عن حتميتها ، ولا تكون معها فعلا ، على حين أنها في حالة الوصل تتشبت بها ، وتتحققان فعلا ، ولكن هذا يصدق على المرحلة الخارجية من الفعل، وهي كما بينا، مشروطة بمرحلة داخلية، تتشبت فيها الحرية النفسية بالاحتميات الجسدية، تمهيدا لتحقيق الفعل في أثر يتركه في العالم الخارجي. ولكن، ما يكاد هذا الأثر

يتحقق ، حتى تنكفى الحرية إلى حالة القوة ، ترقباً إلى لما يمكن أن يحركها من حديد ، ليكون بمنزلة عودة إلى الحالة الأولية ، حالة استغراق الوجدان في الوجود المشخص .

وبهذا يبدو أن إدراك الذات هو إدراك لها من خلال فعلها الذي تقوم به ، وهذا لا يكون من دون جسدها . والحقيقة أنه لا يمكنني أن أدرك نفسي بما انا ظاهرة ، إلا من خلال عكسي جسدي أمامي في صورة مجردة ، أو النظر إليه في مرآة . وعليه ، يكون لديّ طريقتان لإدراكي ذاتي : مباشرة بالفعل ، وعلى غير مباشرة بتوسط الجسد . غير أن الإدراك في كلتا الحالتين ، يظل ناقصاً على النحو الذي بيناه ، إذ إن إدراكي ذاتي في الحالة الأولى ، لا يقتصر عليها وحدها ، بل يرافقه إدراك لحلفي للجسد الذي يقوم بالفعل . كذلك فأنا حينما أعكس جسدي في صورة أمامي ، أتصور ذاتي مرافقة له ، عدا إدراك لحلفي أدرك به ذاتي وهي تعكس أمامي جسدي وذاتي .

٢/٢/٢٤ ولكن مسألة الوجدان بما هو وعي وفعل ، مرتبطة بمسألة الدماغ . والحقيقة أن الفيزيولوجيا تلح على عمل الجملة العصبية ، ولا سيما الدماغ ، في شرح علاقتنا بالعالم الخارجي ، وهو إلحاح علمي يغلب وجهة النظر المجردة على ارتباطنا المشخص به . غير أن العلاقة هي علاقة الوجدان بالوجود المشخص ، وهي وإن كانت تتضمن علاقة الجملة العصبية بالعالم ، إلا أنها أغنى منها مضموناً : فهي ليست علاقة فكرية حركية ، أو معرفية سلوكية ، بل علاقة وجدانية وجودية تامة . إنها علاقة تلازم بين الطرفين .

والحقيقة ، تبدو وحدة الدماغ ، ومن لمة وحدة الوجدان ، في أحد مظاهرها ، علاقة وثيقة بين القشرة الدماغية والدماغ الأوسط ، أي بين المراكز الفكرية الحركية ومركز اليقظة والانفعال : فخلايا الدماغ الأوسط العصبية هي مراكز تنشيط تحتازها النبضات الحسية الآتية من محيط الجسد، والمتجهة نحو القشرة الدماغية: إذ إن مركز اليقظة في الدماغ الأوسط يتحكم بعمل القشرة الدماغية ، وإن كان عمل هذه يعود فيؤثر

فيه . فحينما ينال التعب من الدماغ الأوسط - وهو أكثر قابلية للتعب من القشرة الدماغية - يؤثر تعب هذا في عمل الدماغ كله ، وينمعه من الإفراط فيه ، بإيقاف سيل النبضات الحسية اللازمة له . ولكن عمل القشرة الدماغية يؤثر بدوره في عمل الدماغ الأوسط ، إذ بمقدور القشرة الدماغية أن تستبقي بعض مراكز الدماغ الأوسط في حالة يقظة، أو حالة نوم ، بإرسال نبضات عصبية خاصة بكل حالة .

وهذا يعني « أن حالات اليقظة والنوم » ومن ثمة حالات الشعور واللاشعور مرتبطة بهذا العمل المتناوب بين الدماغ الأوسط والقشرة الدماغية ، ومن شأنه أن ينظم الانطباعات الآتية من الخلايا العصبية المحيطية ، والأوامر الصادرة إلى أعضاء الجسد ، بنبضات عصبية متجهة إلى القشرة الدماغية وصادرة عنها . وهذا يجعل الجسد مهياً للخدمة الفكر من ناحية ، وللقيام بالأفعال المطلوبة من ناحية أخرى . وفي هذا يبدو الارتباط الوثيق بين الدماغ والعالم ، بل بتعبير أكثر تشخيصاً ، بين الوجدان والوجود المشعشع . وهنا نلاحظ الملاحظتين التاليتين :

أولاً - هناك تفاعل بين القشرة الدماغية والدماغ الأوسط . ولكنه ليس محكماً ، إذ إن السيالة العصبية الحسية لا تمر بالقشرة الدماغية مباشرة ، بل تجتاز مركزاً خاصاً في الدماغ الأوسط ، في حالة اتجاهها إليها . وهذا المركز هو الذي يسمح بانتقال السيالة العصبية إلى القشرة الدماغية في الحالة الطبيعية ، ويوقفها في حالة التعب . ومن ناحية أخرى ، إن للقشرة الدماغية تأثيراً في مركز اليقظة والنوم ، يمكنه بنبضات خاصة ، أن يقيه في هذه الحالة أو تلك . وفي هذا يبدو التحكم بالسيالة العصبية وتوجيهها التوجيه المطلوب . ولا يخفى ما لهذا من صلة بالتفكير والفعل الإرادي من ناحية ، ومن تأثير العالم في الوجدان ورد هذا عليه ، من ناحية أخرى : إن له صلة بالتفكير ، لأن التحكم بالسيالة العصبية يؤدي إلى أفعال ذهنية ، من شأنها أن تصوغ انطباعاتنا الحسية من الأفكار المختلفة . وهذا يبين كيف يتشبث الذهن

بما هو فكر بالاحتميات الحسية العصبية ، بتحويلها إلى أفكار . كذلك له صلة بما هو انفعال « بالفعل الإرادي ، بما هو حرية وحتمية . فلو ساد تأثير النبضات الحسية وكان تأثيرها مباشراً في القشرة الدماغية ، واستجابت الأعضاء لها ، لكان كل ما يقوم به الفرد عبارة عن رد فعل على انفعال « ولاستحال الفعل الإرادي . هذا عدا أن تأثير القشرة الدماغية في مركز اليقظة ، من شأنه أن يخلص الفرد من حتميات العالم الخارجي « ويجعلها في متناول حريته ، فتتحول إلى فعل « يوجهه في الاتجاه الذي يشاء .

ثانياً - إن الدماغ الأوسط « يتحكمه بضروب الإثارة والكف « التي تقوم بها الخلايا العصبية الدماغية ، وما يرتبط بها من انفعالات وردود انفعالات ، يشكل الأساس الوظيفي للشعور ، ومن ثمت أساس الفعل الإرادي . وهذا يهيئ الذهن للانصراف إلى التفكير « ويجعل الجسد مستعداً للقيام بالأفعال التي يتوجه التفكير إليها . وفي هذا تبدو لنا الحتميات التي تتشبث الحرية بها « لتستحيل إلى فعل ذهني إرادي .

- ٢٥ -

١/٢٥ بيد أن الوجدان ليس وعياً وفكراً ومعرفة فقط ، بل عاطفة ونزوع أيضاً ، ولهذا لا بد لنا من التطرق في هذه الفقرة ، إلى هذين الجانبين . ولكيلا يتشعب بنا البحث ، سنتوقف في حديثنا عند محورين عاطفيين ، هما الحب والألم ، ونعرض لهما مع ما يرتبط بهما من جوانب نزوعية مرافقة .

١/١/٢٥ إذا كانت أفعالنا امتداداً واعياً للصيرورة « فهي بما تتحقق به إرادياً « يمكنها أن تتركب منها ، وأن تتحقق في الواقع على النحو الذي تحدده الإرادة . وبهذا يتمكن فعل التفكير من أن يرتفع إلى مستوى الرؤية الفلسفية للوجود « وأن يتخذ من صيرورته مطية ،

- ١٣٨ -



لتحقيق ما تسعى إليه الإرادة التي هو جوهرها . بيد أن الحب هو الفعل العاطفي الذي أرد به على الوجود أو أحد موجوداته ، حينما أقف منه موقفاً انفعالياً ، لا يلبث أن يداخله التفكير ، وتحركه الإرادة . ولعله أكثر أفعالنا نجاحاً في تواصلنا معه أو مع أحد موجوداته .

ولكن فعل الحب تعبير عن أمر مثالي قلما نصادفه في حياتنا اليومية ، حيث نجد العاطفة الطاغية على العقل . ولكن حباً كهذا أولى به أن يكون هوى « لا حباً » . ففي الحب نجد هذه العودة إلى العقل في السعي إلى الاتحاد بالوجود .

والحقيقة أننا في كل فعل نلامس به الصيرورة ، نبدأ بتحليلها ، ونفسح المجال أمام إرادتنا لكي تختار ، وللمحب أن يفضل أمراً على أمر . فكان الذهن كان ليحلل ، والإرادة والحب ليولفا ما انتهى إليه التحليل ، على النحو الملائم للمقام . ولكن هذه الصورة التي تبدى الفعل بها ليست دقيقة ، ومن ثمة ليست صائبة « إذ إن هناك فعلاً مشخصاً واحداً يجمع فيه الفكر والإرادة والحب » ويعمل بصورة متكاملة « وليس هناك فعل ذهني على حدته ، ولا فعل إرادي على حدته ، ولا فعل عاطفي على حدته .

وهذا يعني « أننا بهذا الفعل المتكامل تشخيصياً ، نتعامل مع الأشياء والأشخاص ، ولا يمكننا أن نتعامل معها ومعهم إلا به . إن الفكرة تعبر عن الثبات ، والإرادة تعبر عن التغيير ، والعاطفة تعبر عن توجه الإرادة إلى ما حدده الذهن . ولكن هذا لا يمنع بحال من الأحوال ، أن يتحول الثابت العقلي الذي حدده الذهن ، بفضل حركانية العاطفة ، إلى متحرك إرادي يأخذ طريقه إلى التحقق الفعلي في الواقع . وهذا أمر طبيعي » لأنه صدى لعلاقة الوجود الثابت بالصيرورة المتحركة . فكان الذهن صورة واعية عن الوجود المشخص ، أوجدها للتعبير عنه في ثباته وتحركه .

والحقيقة « إذا كان الوجدان بما هو جسد ، مهمته القبض على الوجود ، فهو بما هو ذهن ، مهمته إدراك حركته بالفكر ، وثباته بالعقل ، ولكن تجريداً . وهذا يخولنا الارتفاع فوق الزمان ، لكي نتأمل ما يجري في العالم في الزمان » ونصل إلى فهمه والتعبير عن حوادثه بقوانين ثابتة ، ندونها على صفحة السرمدية . وهذا يعني ، أن الفعل بإمكانه أن يرتفع إلى مصاف السرمدية ، لرؤية ما يجري في الصيرورة نظراً ، والتحكم به عملاً .

بيد أن في فعل التفكير أكثر من التفكير ، وفي الفعل الإرادي أكثر من الإرادة : أن فيهما ما نفكر فيه وما نحبه . ومن هنا كان لكل فعل مفعول يتعلق به على نحو من الانحاء . ولكن تعلق الفعل بمفعوله هو تعلق فاعله به . وهذا يتطلب مسرحاً تتحقق عليه العلاقة بين الفاعل ومفعوله ، أي الفعل . وهكذا أجد نفسي بما أنا فاعل الفعل « مرتبطاً بالوجود » أضعه كلما وضعت ذاتي . صحيح أنني لا أعني ذلك إلا كلما قمت بالفعل . ولكن هذا لا يعني بوجه من الوجوه ، أنني قبل قيامي بالفعل ، كنت بلا الوجود « وأنني بقيامي به ، أصبحت الوجود . فهو يرافقني دائماً « سواء أوعيته أم لم أعه . انه الشرط الوجودي لذاتي وللعمل الذي أقوم به ، ومن ثمة شرط وجود كل موجود ألتقي به على مستوى النظر أو العمل وهذا يسمح لي بأن أقول أيضاً : انه شرط وجود موجودات أخرى ، ربما لا تتاح لي ملاقاتها على أي وجه .

٢٥/١/٢ وكل هذا يفترض الجسد . والحقيقة ، ليس للجسد وظيفة تحديد وجود الموجودات في الوجود المشبَّه بالنسبة إلى الوجدان فقط ، بل انه هو الذي يكتمل به الحب ويتحقق . ومن هنا كان الحب الحقيقي ذاك الذي يسعى فيه الحبيب إلى الالتقاء بحبيبه ، كائناً ما يكون هذا الالتقاء ، لا الالتقاء على مسافة ، وإنما التقاء جسد بجسد : فالحب الحقيقي هو اللمس والعناق أو الحنين إلى هذا وذاك .

رنا يعني ، انه وضع حتميات كل من المحبين اختياراً في تصرف كل منهما .

وبهذا يلتقي في الحب فعلا المحبين حرية وحتمية معا . فكل منهما حرية منفتحة على حرية الآخر وحتميته « بتطوع تلقائي لوضع حتميات الذات في تصرف الآخر . ومن هنا كان الحب جوداً وهبة . ولكنه ليس أي جود كان ، ولا أية هبة كانت « بل الجود الذي يجعل من الذات وكل ما تمتلكه هبة ، وان كان الجود بالذات هبة خاتمة المطاف في الحب « والجود بما تمتلكه تمهيداً للجود بالذات .

بيد أن الذات هنا ليست من دون جسدها « فهي حين تجود تجود هنا بكامل وجودها ، من حيث هي جسدها . وبهذا تسقط كل الاتهامات التي توجه عادة إلى الجسد وغرائزه الحسية . فقد اعتدنا أن نتهم الجسد بأنه في أصل الدنس « وأن نعزو إلى الروح أسباب الطهارة . ولكن مثل هذا التقسيم غير مقبول ، وهو يحمل تصور الإنسان البدائي عن ذاته . ومن المؤسف أن الفلسفة لم تتمكن حتى الآن ، من التخلص من هذا التصور وما ينطوي عليه من ازدواج . والواقع أن الأمر لا يتعلق بأمانة الجسد وغرائزه « لبلوغ الطهارة ، بقدر ما يتعلق بانسجام السلوك الإنساني مع الحياة في المجتمع ومع قوانين العالم . فالغرائز والميول والعواطف ليست إنما بمجد ذاتها « وإنما بتناقلها مع أعراف الجماعة وتقاليدها وقوانين العالم من ناحية أخرى . ولهذا كان في وحدة الروح والجسد الوجدانية « غاية أولى لا بد لها من أن تحققها أولاً « وأن تستكملها بوحدة أعلى منها ، هي وحدة الوجدان مع المجتمع والعالم ثانياً والحقيقة ، ليست الغرائز الجنسية مدونة بمجد ذاتها ، فهي ذات مهمة حيوية مقدسة ، وهي استمرار النوع . ولكنها مدونة بما تؤدي إليه من انشقاق في وحدة الوجدان أولاً ، وفي وحدة الوجدان والمجتمع والعالم ثانياً . فالمرأة والرجل اللذان يمارسان الجنس خارج الحدود التي وضعها المجتمع ليسا آثمين طبيعياً « بل اجتماعياً « لما تؤدي

إليه هذه الممارسة من مخالفة لأعراف المجتمع وتقاليده وقوانينه « التي وضعت أصلاً للتخلص من منازعات كثيرة تودى بأمن المتنازعين أنفسهم » وبالتالي بأمن المجتمع ذاته « ولا سيما أن هذه الممارسة قد تقذف إلى المجتمع بمولود من حقه أن يجد له رعاية أسرية بانتظاره . ومن هنا كانت الطهارة والندس من وضع المجتمع : انهما اضافتان تقويميتان اضافهما إلى الممارسة الجنسية « التي هي وظيفة حيوية نوعية في أصلها .

٢/٢٥ تلکم هي تجربة الحب وما يرتبط بها . أمّا تجربة الألم فهي تجربة تعبر عن انفعال الوجدان بالوجود المشخص وموجوداته انفعالا يهز كيانه . غير أنه انفعال سابق على الفعل الذي يرد به الوجدان عليهما . ولهذا كنا مدينين له بهذا الشعور ، وكان هو المقدمة إلى الفعل الذي نحقق به وجودنا

١/٢/٢٥ غير أن الفعل الذي نحقق وجودنا به ، لا بد له من أن يكون اراديا . وهناك شروط طويلة بين الانفعال والفعل الارادي لا بد لنا من قطعة أولاً ، ألا وهو منعكساتنا الآلية العفوية وغرائزنا الفطرية « قبل أن نتوصل إلى القيام بأفعالنا الارادية .

والحقيقة أن الموجود يخترق في تجربة الألم حدودي « ويفرض ذاته علي ، وفي تجربة الفعل الارادي اخترق أنا حدوده ، وافرض ذاتي عليه . وفي كلتا الحالتين يضيق الوعي سبيلي « فأعرف مصدر المي أو هدف فعلي ، وأكون فيهما معا في الوجود صراحة ، خلافا لحالة التفكير التي أدرك فيها مع فكرة الوجود . ففي هذه الحالة الأخيرة ، يكون الوجود الذي أنا قائم فيه تشخيصا « مضمرا تجريدا « وقد أوفد لي فكرته « لتنوب منابه . أنني في تجربة الألم أشعر بالوجود الذي يبعثه في وبالوجود المشخص الذي يصل بيني وبينه في هذه التجربة . ولكنني في الفعل الارادي أشعر بتأثيري في الموجودات القائمة معي في الوجود المشخص « ولا سيما تلك التي اخصها بفعلني . وهذا يعني ، أن تجربة الألم وتجربة الفعل الارادي تصلا في كلتا هاتين الموجودات وموجوداته ، ولكن من خلال وعي مرافق لكل منهما . ومن هنا كانت صلتني بالوجود « ألما أو ارادة ،

في الصلة التي تهيئ الوجود ووعيه في وقت واحد معاً ، وكان الوعي وحده يعطيني عنه انطباعات وافكارا لا ادرى إلى أي حد هي ترتبط بالوجود المشخص وموجوداته .

وبهذا يبدو ان تجربة الألم من ناحية وتجربة الفعل الارادي من ناحية أخرى هما اللتان تعطيانني الوجود والفكرة معاً في حين ان التفكير لا يعطيني إلا الفكرة وحدها « وهي الحالة المجردة الوحيدة التي بإمكانها ان تورثني الشك . ولكن ، من حسن حظنا « ان حياتنا ليست سلسلة من حالات التفكير المتعاقبة ، وان الألم والارادة يتخللنها . وهذا كاف لدفع الشك عنا « حينما يساورنا . ومن هذا نستنتج « انه إذا كان يحق لنا ان نشك بين حين وآخر ، غير انه لا يحق لنا ان نجعل من الشك مسألة فلسفية معقدة ، كما فعل كل من الغزالي وديكارت ، ولا حالة مستعصية الحل « كما فعل شكاك اليونان وهيوم .

٢٥/٢/٢ ومن هنا كان للألم معنى فلسفي كبير « فهو جدا كونه مقدمة للخروج من الشك ، يشعرنا بارتباطنا بالوجود واستقلالنا عنه في وقت واحد معاً : ارتباطنا به « لأنه مصدر المنا ، واستقلالنا عنه « لأننا نشعر بمغايرة ما يولمنا .

ولكن الشعور بالمغايرة يبدو لنا في لحظة الألم ذاتها « ومعها شعور غامض بأننا كنا متوافقين مع العالم قبل ظهور الألم . ومن هنا كان الألم مناسبة صالحة لاستعادة توافقنا مع العالم « أو لجعلها مناسبة لاثارة تفكيرنا على الأقل .

والحقيقة ان الألم الذي يصيبني وانا اقطع مراحل الحياة « هو الذي يدفعني إلى طرح مسألة الوجود . انه نوع من الشك الانفعالي الذي لا بد له « ان عاجلا أو آجلا ، من ان ينتهي إلى الشك الفكري . وإذا كان هذا وذاك يدفعانني إلى البحث والاستقصاء « نزوعا إلى تجاوز الشك بمظهرية « كان لا بد لي من ان ارى وحدة الوجدان وراء الشك واليقين .

وهكذا يشعرني الالم بأنني انتمي إلى عالم لست فيه وحدي ،  
وانما تحيط بي موجوداته من كل جانب ، وتشير اشيائه رغبتني ،  
وتعرضني للتنازع بشأنها مع الآخرين . ومن هنا كنت في تجربة الالم  
هذه « اشعر بأن ما يولني يشكل حدا يحدني » ، وانني لست وحيدا في هذا  
العالم ، ولست فاعلا مطلق الحرية افعل ما اشاء ، وان لموجودات العالم  
اثرها في . ولهذا كان المي وسيلتي إلى الشعور المزدوج بانتمائي إلى  
الوجود ومشاركة الموجودات الاخرى لي فيه ، سواء الأشياء منها  
والوجدانات .

بيد ان وحدة الوجدان تبدو لي في الالم خصوصا في تجربة الزمان  
ووحدة آتاته الثلاثة : فأنا اعاني الالم في الحاضر ، والحاضر يقذفني إلى  
الماضي بحثا عن سببه ، وادراك السبب يرتد بي إلى المستقبل حيث اتطلع  
إلى وسيلة تضع له حدا ، هنا اشعر بوحدة الزمان واستمرار جريانه ،  
وانه طوع فعلي إذا انا احسنت الفعل . وليس كذلك الفرح أو الشعور  
بالسعادة ، إذ انني اكون فيهما منعظا نحو المستقبل اتطلع فيه إلى  
استمرار فرحي أو استكمال سعادتي . انني فيهما قلما ابحث عن السبب  
وانما اكتفي بأن اعيش الحالة التي انا فيها .

وإذا كنا نختلف في حياتنا الانفعالية « فان اختلافنا يقتصر على  
خصوصياتها » ولا يتعداها إلى عمومياتها . وهذا يسهل التواصل بيننا  
إلى حد بعيد . صحيح انني لا استطيع ان شعر بدقائق المك ، وانا اراك  
تألم . ولكنني استطيع ان ادرك انك تتألم . وهذا يقيم بيننا جسرا للقاء ،  
وهو كاف فيما اعتقد ليكون أساس التواصل بيني وبينك . أما ان ادعي  
انني اشعر بألمك كما تشعر به ، فهذا غير صحيح ، لكنه ليس ضروريا  
في الوقت نفسه « ليصبح التواصل بيننا ممكناً . فهنا تكفي عموميات  
الحالة الوجدانية ليجري التواصل بين انسان وآخر ، ولا حاجة لتطابق  
الخصوصيات الوجدانية بينهما لحصول ذلك .

ومن هنا كان الالم الذي يشعر صاحبه بأنه لا يمكن لكائن من  
كان ان يشاركه فيه « هو وليد انغلاق صاحبه على نفسه ، ورغبته في

ان لا يشاركه فيه احد . ولكن لما من هذا النوع لا وجود له . فالقاعدة الوجدانية الإنسانية العامة كقيلة وحدها بالغائه . فنحن منذ البدء مستعدون للتواصل فيما بيننا . فاذا لم نتواصل ، فهذا لأننا اغلقنا ابواب نفوسنا دون الآخرين . ولكن حقيقة امرنا اننا كتب علينا ان نكون منفتحين على الآخرين ، وكل ما يخالف ذلك هو مخالف لطبيعتنا البشرية .

- ٢٦ -

١/٢٦ وهكذا نجد ان هناك علاقة وثيقة بين الوجدان والوجود المشخص . وهي وثيقة إلى درجة انها تبقى مشخصة ، مهما حاول الذهن تجريدتها من اجل فهمها . لهذا فهي تنحل في التجريد إلى علاقة بين عالمنا الداخلي والعالم الخارجي ، علاقة بين وعي حر وحتمية صارمة .

١/١/٢٦ وإذا شئنا ان نفهم هذه العلاقة فهما دقيقا ، كان لابد لنا من ان ننطلق من وضع اجسادنا في العالم الذي نحن فيه ، إذ اننا بها وعند حدودها نلتقي به ، ونفصل عنه ، في آن معا : فهي بيوتنا الفردية الحقيقية ، التي هي مستودع افكارنا ونزواتنا . ولكنها من ناحية أخرى ، مستودع احتياطي للصيرورة التي تتوالى دون انقطاع ، وتمدد صيرورتنا الذاتية بما يقيم اودها حياة ووعيا وفكرا ونزوعا ، فنقوم بأفعالنا المختلفة بمعزل عن العالم واشيائه ، وان كان ذلك من خلاله وخلال اشياءه .

بيد ان صيرورتنا نابعة من افعالنا الارادية في احد جوانبها . أما الجانب الآخر فهو استمرار للصيرورة في مدها الطبيعي ، الذي يظل خارج تصرفنا ويخضعنا لتصرفه ، شأنه في ذلك شأن أي موجود طبيعي . وفي هذه الحال ، تكون استجابتنا للحوادث التي تنقلها

انطباعاتنا الحسية ، بمنعكسات آلية ، اشبه ماتكون بها . بيد ان الصلة بين الانطباع الحسي والاستجابة الحركية ليست حتمية . ولهذا كان من الممكن التحكم بالفعل سلبا أو ايجابا ، أو خلق استجابة لاعلاقة لها بالانطباع الحسي تماما . وهذا ماندعوه بالفعل الارادي أو الفعل الحر .

وهكذا يرتبط الفعل الارادي بالوعي دائما . وليس هذا الارتباط من حيث الحدوث فقط ، بل من حيث التقرير أيضا ، إذ ان هناك عملية عزل على نحو من الانحاء ، ينزل فيها العالم الداخلي عن العالم الخارجي ، بحيث يتمكن الكائن الواعي من اتخاذ القرار المناسب للرد المناسب على العالم الخارجي . وهنا يخضع الانطباع الحسي لصياغة فكرية ، تجعله بصورته هذه مدار نقاش وتقرير يؤديان إلى الفعل الارادي . وهذا يثبت العلاقة بين الاحساسات والافكار من جهة وبينها وبين الارادة من جهة أخرى .

ان هذه العلاقة المزدوجة هي التي تمكننا من ان نفهم كيف ان الافكار يمكن ان تستقل عن الاحساسات التي كانت في اساسها ، كما يمكن أن تكون ينبوعا جديدا للأفعال الارادية من جهة ، و للأفعال المنعكسة من جهة أخرى ، فتلقي الضوء على امكان التعلم واكتساب التجارب . فبتوسط الافكار يمكننا ان نخلق سلوكا معيناً لدى الإنسان ، الذي لا يختلف في منعكساته الشرطية عن الحيوان ، كما بين بافلوف ذلك من قبل .

٢/١/٢٦ وفضلا عن ذلك ، ان الأفعال الارادية التي انتهت إلى ان تصبح عادات سلوكية ، لا تختلف عن ذلك ، إلا بأنها من صنعنا ، أي اننا نحن الذين ربطنا عن وعي وتصميم ، بين المؤثر والاستجابة فيها واصبحنا نكرر الاستجابة كلما تكرر المؤثر . ولاشك ان هناك عادات سلبية - الاعتيادات - نشأت بغير هذا السبيل .

بيد ان في الانتقال من الارادة إلى العادة ، انتقالا من الشعور إلى اللاشعور ، إذ ان الأفعال التي نقوم بها عن تصور وتصميم ، واصبحنا



نكرر القيام بها كل يوم ، سرعان ماتفقد بالتدريج وعي القيام بها ، مثل تعلم المشي بالنسبة إلى الطفل ، وتعلم الرقص بالنسبة إلى الراشدة فهذا وذاك لا يلبثان بعد التعليم « ان يقوموا بالحركات المطلوبة من دون أي تفكير فيها ، بل ان التفكير فيها قد يخل بها ويحسن ادائها . لقد اختفت الحرية باختفاء الوعي ، واصبح كل شيء حتمية . وهذا يعني « ان العادة محاولة تلاءم ذاتي تلقائي مع العالم الخارجي في سبيل صرف الذهن إلى المتجدد من صيرورته « وابتكار التصرف الملائم حياله .

ولكن الانتقال من الانطباع الحسي إلى الفعل الارادي ؛ ثم إلى اكتساب عادات تصبح نمطا سلوكيا ، ليس شيئا غير تيار الصيرورة وهو يمتاز كياننا بما نحن كائنات حية . وهو أمر ماكان له ان يحدث « لولا اجسادنا التي هي التحقق الوجودي لذواتنا . ولهذا كان الانتقال مرافقا لتغيرات جسدية ، فهي ليست شيئا قائما بذاته تشخيصا بمعزل عن الجسد ؛ انها جانبه الحركاني المكتسب « لا بما هو جسد فقط « بل بما هو ذهن وضمير وبديع أيضا . وإذا كان الوجدان انقطاعا في تيار الصيرورة العامة « ونشوء تيار صيرورة خاصة ، فهذا لأنه تحقق موجود جزئي له كيانه المستقل . وهو تيار يرجع بنسبه إلى البيضة الملقحة ، التي تحمل بالقوة التحققات الكاملة التي سيصير اليها هذا الموجود الجزئي مستقبلا .

٢/٢٦ وهكذا يبدو ان للوجدان التفاتتين « واحدة إلى العالم الخارجي والثانية إلى العالم الداخلي ، وكلتاهما مقرونتان بادراك الوجود . أما التي إلى العالم الخارجي ، فلكي تعي اشياءه من جهة ، وحوادثه من جهة أخرى ، في سبيل التلاؤم معها ، والتمكن من الاستمرار في الحياة ، في حين ان تلك التي تلتفت إلى العالم الداخلي فمن اجل معرفة الذات في تفكيرها وانفعالاتها ونزوعاتها ، وسلوك الطريق الانسب إلى تلبية حاجاتها الحيوية والمعنوية وابداع الاسلوب الاحدى في تنفيذ كل ذلك .

١/٢/٢٦ وسواء اتبع الوجدان الطريق إلى هذا العالم أو ذاك ،  
فان الوجود لا بد له من ان يكون حاضرا : حاضرا بما هو مسرح  
الأشياء والحوادث التي اعيها ، واتفاعل معها ، سلوكا وابداعا ، في  
الالتفاتة الاولى ، وحاضرا بما هو المجال الوجودي الذي يمسك بجسدي ،  
وانا منصرف إلى ما يجري في اعماقي في الالتفاتة الثانية .

والحقيقة انني بالفعل اتمكن من ادراك الموجودات وحوادثها من  
ناحية ، وادراك ذاتي من ناحية أخرى : فالفعل هو السبيل الوحيد  
لادراك هذه وتلك . غير اني اظل في هذا الفعل على التخوم الفاصلة أو  
الواصلة بين العالمين . وتلكم هي الحالة الطبيعية . ولهذا لا بد ان تتبعها  
حالتان لاحقتان تتبع احدهما موجودات العالم الخارجي « وثانيتها  
نجايا العالم الداخلي .

بيد ان الحتميات الخارجية التي يصادفها الفعل في العالم الخارجي ،  
تكشف عن مدى الحدود التي يتمتع في تصرفه حيالها . انها حدود  
ضيقة تتناوب مع حتمياته الداخلية « التي يتصدى بها للحتميات  
الخارجية . ولكنها ليست مطلقة قط ، بل هي جزئية دائما » وان  
كانت جزئيتها تختلف باختلاف المواقف والحالات ، فأنا حينما اجد  
صورة شيء أو فكرته في ذهني « يكون من الواجب علي ان ابحث عنه  
هو ذاته في مكان آخر غير ذاتي ، أي في مكان ما في العالم  
الخارجي ، وحيث تشير الاشارة المرافقة للصورة أو الفكرة .

بيد ان العالم الخارجي هو الذي يشير همنا ، كما يقول  
هيددغر ، حينما ندرك ان قوام وجودنا مرتبط به « وانه هو الذي يهددنا  
أو يسعدنا ، لا الانكفاء إلى عالمنا الداخلي ، الذي يعده ينبوع الحرية .  
ولكن الحرية بمعناها هذا لا وجود لها في رأينا ، لأنه ما من حرية  
لا تتحقق في فعل ، أي من دون حتمية . ومن هنا كان الوقوع في اسر  
الهم ليس شرا في الاحوال كلها ، فقد يصبح تحالفا مع الآخرين في سبيل  
مواجهة اخطار العالم الخارجي . وعودا إلى ما كنا قلناه ، نقول مرة

أخرى : ان الانكفاء إلى العالم الداخلي ليس غاية في حد ذاته « بل الوسيلة إلى التحفز لملاقاة العالم الخارجي ومافيه من مخاطر ومسرات .  
اننا موجودون في العالم الخارجي مع الأشياء والأشخاص ، ولاحيلة لنا في ذلك « وماعلينا إلا ان نتقبل العيش فيه ، محاولين إيجاد الاوضاع الملائمة لنا . غير ان محاولة ذلك هي التي تجعلنا نرتد إلى ذاتنا ، ونقوم برحلتنا فيها « متوخين من ورائها الرجوع إلى العالم الخارجي « والتعديل لصالحنا فيه . ومن هنا كان هذا الارتباط الوثيق بين الداخل والخارج ، وكانت رحلة الذهاب والاياب بينهما . وهذا يبدى بوضوح ، ان العالم الذي نعيش فيه ليس عالما موضوعيا خالصا ، وانما عالم موضوعي تلونه الذات بألوانها الثابتة والعارضة معا : الثابتة بما هي ذات بشرية « والعارضة بما هي ذات فردية .

٢٦/٢/٢ وهكذا يبدو انه بالوعي والنزوع يلتقي عالمنا الداخلي بالعالم الخارجي : فالوعي يحمل الينا حقائق العالم الخارجي ، والنزوع يحمل رغباتنا وتطلعاتنا إليه ، محققا اياها في افعال . وهذا يعني « ان هناك لقاءات مستمرة بين عالمنا الداخلي وعالمنا الخارجي ، لاعلى صعيد الفكر وحده « بل على صعيد حياة الوجدان كلها ، بما يحمله من معارف وتجارب وحكمة ، ومن هنا كننا عرضة لتأثير العالم الخارجي فينا ، وكنا مؤهلين للتأثير فيه « ضمن حدود قدراتنا واهتمامنا في المكان والزمان اللذين نعمل من خلالهما .

والحقيقة انني بالفعل الذي اقوم به لاعي ذاتي فقط « بل اعياها وهي تفعل ، أي وهي موجودة في العالم تقوم بعمل من الاعمال ، متجهة به إلى شيء من الأشياء ، أو مفكرة به . فأنا حينما ارتبط بالعالم بأحد افعالي ، اقيم علاقات كاملة معه ومع مافيه ، أو افكر فيه بكل علاقاته « مع تغيير وجهة بقعة اضاءة الوعي ، ونقلها من احد اجزاء العلاقة إلى الآخر . ولكن مابقي يظل متصلا بما اضيء « بمسكه في الوعي ، كما كان بمسكه اصلا في الوجود .

ومن هنا كان الوعي ينتهي إلى المعرفة ، وكانت المعرفة لمحوها من  
الحذاء الوجود . وهذا ما يدعونا إلى ان نقرر وجود العالم وما فيه ، من  
خلال معرفتنا ، ولا يمكننا ان نقره بوسيلة أخرى . ذاكم هو قدرنا ،  
ولا نستطيع الفرار منه . غير اننا قد ندركه مباشرة ، ونسلم به دون  
اشارة إلى أي اشكال بصدده . وقد نضعه موضع اشكال ثم نستنتج  
الوجود استنتاجا « مفترضين وجوده قبل ملاقاتنا اياه ، واستمرار  
وجوده بعد هذه الملاقاة ومغادرتنا اياه . ولكننا نعتقد مع ذلك «  
باستقلال وجوده عن معرفتنا « سواء اكان ذلك بالادراك المباشر أو  
بالتفكير الاستنتاجي . وهنا نسأل : إلا يفترض هذا ان الفكر لا يعمل  
وحده في هذا الموقف ؟ وان استمرار تأثرنا به ، بعد مفارقتنا اياه ، هو  
الذي يجعله قائما بوجوده ما وراء التفكير ؟ ولكن هذا لكي يحدث ،  
إلا يفترض امرا ثالثا يحدث فيه ؟ ان هذا الأمر هو قطعاً غير الذات ،  
والا ما كان هناك اشكال : انه الوجود المشخص ذاته .

وهكذا اجد انه إذا كان الوعي الذي اعني به الموجودات هو  
وعي انا ذاتي ، غير انه بمضمونه ليس مني انا ذاتي . انه بما هو فعل  
يخصني ، ويمكنني ان انسبه إلى ذاتي ، أما بما يتضمنه من حوادث طبيعية  
 واجتماعية فهو يخص العالم والمجتمع . ومن هذه الناحية فهو مطبوع  
بهما ضمن حد من الحدود ، وينسب تختلف من فرد إلى فرد ، وبين  
الفرد وذاته في زمنين مختلفين . وهذا يقودنا إلى طرح السؤال التالي :  
اليس من شأن هذا المضمون ان يغير من طبيعته من جهة ومن افعاله  
المتتالية من جهة أخرى ؟ وإذا كان ذلك كذلك هل يبقى احدنا مماثلاً  
لذاته أولاً ، ولغيره ثانياً ؟ اليس الصيرورات المختلفة هي التي تحمل  
وعينا معها ، كما يحملها هو معه ؟ وعندئذ هل تبقى صورة العالم هي  
هي بالنسبة الينا جميعاً ، وبالنسبة إلى كل منا على حدته في اوقات  
مختلفة ؟ ان الاطار الكلي يظل هو بالنسبة الينا جميعاً « وإلى كل منا  
على حدته ، ولكن مضمونه من الموجودات والحوادث يتغير بالنسبة الينا

جميعاً، وإلى كل منا على حدته : ففي المضمون تعمل الصيرورة عملها .

ومن هنا كان هناك نوع من التوازي بين الوجود المشخص والوعي ، وان كان الوعي يحكم جزئيته ، لا يستطيع ان يعكس كل ما في الوجود المشخص مضمونا . كذلك شأن التفكير ، فهو انعكاس الوعي على ذاته . غير انه انعكاس يحمل بنتائج الوعي التي اخذت من العالم . وهذا يبين ان التفكير لا يعمل في فراغ ، بل بمواد قد اخذها الوعي من العالم . وهذا يجعل منه تفكيراً في العالم ، ولكن بعيداً عن التشخيص ، وفي عزلة التجريد .

- ٢٧ -

١/٢٧ وهكذا اجد اني في قلب الوجود ، اشعر بأن نبض قلبي من نبض قلبه ، وبأن ابعاده المترامية الأتالي امتداد لأطرافي . ولا اعتقد اني وحيد في هذا الشعور : فمنذ القدم تحدث المتصوفة عن حال الاتحاد بينبوع الوجود ، يتلاشى فيه العارف في المعروف ، ويصبحان حقيقة واحدة .

١/١/٢٧ غير ان ما وصلوا إليه حالة ينعدم فيها الوعي ، وهي حالة لم اجر بها ، ولا اعتقد بها من جهة ما اعتقدوا بها ، لأنها تفترض الثبات ونفي الصيرورة ، وهما امران لا يصحان على الموجودات الجزئية. والحقيقة ان انصرافي إلى احد الموجودات الجزئية ، وجعله يمتص اهتماماتي كلها ، كما يحدث للعلماء من الناحية النظرية ، ولرجال الاعمال من الناحية العملية ، ولسائر الناس في الحياة اليومية ، هو الذي يصرفني عن الوجود وقدرة التوحد معه . فأنا حينما الج عالم الموجودات بانتباهي ، أله باهتمامات ورغبات تضيئها وتشيع عما عداها . وهذا يعني ، انني لأله بوجداني كاملاً ، وانما بأفكاري فقط ، وانني استسلم

اليها بما هي مجرد افكار ، كما هو شأن من ينشئ العلم ، فأخرج من العالم المشخص ، وألقي بنفسي إلى عالم تناوله التجريد التام . فلكني يكون الوجدان شاهدا على الوجود وما يجري فيه ، لا بد له من ان يكون حاضرا فيه ، في مكان وزمان يمكنانه من ان يشهده ويشهد ما يجري فيه . ومادام الوجود هو الكل ، فان مكان الوجدان وزمانه لا بد لهما من ان يكونا في الوجود المشخص ذاته ، إذ لا مكان خارج الوجود ، ولا زمان خارج صيرورته .

وهذا ما يتبدى على نحو واضح في افعالنا من ناحية ، وفي افكارنا ومعرفتنا من ناحية أخرى : فبالفعل الارادي الذي احقق به وجودي ، ارد على الوجود وما فيه من موجودات ووجدانات ، وانا واقع تحت تأثير هذا أو ذاك . فالفعل الارادي هو التجربة الوجدانية الوجودية الفذة التي اتحقق بها من وجود ما انفعل به . ومن هنا كانت تجربة الانفعال - الفعل هي التجربة الفذة الاصلية ، التي اجد نفسي بها في حضرة الوجود . وبما انها تكون مصحوبة بالوعي ، فإنه يكون كاشفها الذي يضيء جوانبها ، فيمكننا من توجيهها في الاتجاه المطلوب . وهذا يقودنا إلى الافكار والمعرفة : إذ ان خبراتنا ومعلوماتنا كلها مأخوذة من الوجود المشخص ، ولم يحدث لنا قط ، ان خرجنا منه ، أو اكتسبنا اية خبرات أو معلومات لا ترتد إليه . فكيف يجوز لنا ان نفترض امورا لم نخبرها ولم نعلمها عنه ، مثل لانهايته

٢٧/١/٢ وإذا كان الأمر كذلك ، فالوجود المشخص هو مصدرنا الأول والوحيد ، ففي التجربة الوجدانية الوجودية ، يستحيل فقرنا المعرفي إلى غنى ، وضعفنا الفكري إلى قوة ، ونحس كأن مصادر الوجود اصبحت في متناولنا ، نغترف منها ما نشاء ، ونتصرف به كما نشاء .

غير ان الموجود لا يتبدى لنا على صورة واحدة ، بل على صور متعددة ، وفقاً للفعل الذي نوجهه إليه ، والزاوية التي نواجهه منها .

ولهذا يكون تصورنا له تأليفا من هذه الصور المتعددة المختلفة التي التقطناها له بأفعالنا المختلفة « من زوايا مختلفة . ولعل هذا يفسر لنا لماذا ننظر إلى الأشياء من زوايا مختلفة ، ونحرك أعيننا ورؤوسنا عند ملاقات الأشياء الجديدة .

وفد ذهب عدد من الفلاسفة إلى ان الوجدان قوة ادراكية مجردة ، وان ما ندركه لا يعدو كونه فكرة . ولكن الحدس العربي جعل الوجدان والوجود مصدرين متساويين لأصل لغوي واحد « مما يعني ان الوجدان ليس وعيا فقط « وانما وجود أيضا . لهذا قرنا الوعي بالجسد في فهمنا كلمة وجدان ومن هنا عددناه موجوداً من الموجودات يتميز منها بالوعي وما يترتب عليه من معرفة وتفكير . وهذا ما يجعل ملاسة الوجدان للموجودات تنتهي به إلى وعيها « ويجعل وضعه وإياها في الوجود المشخص سبيلا إلى تحويل الوعي إلى معرفة « والمعرفة إلى تفكير، والتفكير إلى تقويم الخ ..

وهذا يعني ، ان الموجود الجزئي إذا كان خارجا عني ، فهو معي في قلب الوجود المشخص ، وصيرورته تربطني به بعلاقات لا تقتصر على سطحه وسطحي بل تجعله يؤثر في ذاتا وجسدا ، ويجعلني انفذ إلى حقيقته ظاهرا وباطنا . وهذا يجعلني انفذ إلى ماهيته « واصبح قادرا على التأثير فيه ، معتمداً على صيرورته من ناحية ، وعلى الصيرورة الكبرى من ناحية أخرى . أما صيرورته فانها تقلبه ظهرا لبطن وبطنا لظهر « فتكشف من خلال هذا وذاك « عما ينطوي عليه من صفات، على حين ان الصيرورة الكبرى تكشف صفات الموجودات الأخرى ، المماثلة والمخالفة ، وتتيح للذهن الموازنة والتجريد والتعميم . وهكذا تكون الصيرورة بمستوياتها والماهية المكتشفة ، سبيلا إلى معرفة الوجود والموجود « ومن ثمة إلى القيام بالفعل الذي احقق به ذاتي « أو أثر به في الأشياء .

٢/٢٧ وبهذا يبدو ان علاقتي بالاشياء علاقة وجدانية وجودية «  
يقلبها التجريد إلى علاقة معرفية فكرية . هذه العلاقة الاخيرة يمكنني ان  
افصلها عن اساسها الوجودي ، كما يمكنني ان اعود فأصلها به . وهذا  
لأن الوجدان وجود ووعي تمازجا معاً ، بحيث اصبح ما يتصل بوجوده «  
اعني بجسده ، يمكن ان يستحيل إلى وعي « اعني إلى فكرة .

١/٢/٢٧ والحقيقة انه من خلال الموجود الواعي يتحول الوجود  
إلى فكرة توعى . وهذا ما يجعلنا لانرى اشكالا في معرفتنا الأشياء ، وانما  
يصبح الاشكال قائما عندما نفصل الوعي عن الموجود الذي يعي «  
ونعتبره بمجرد فكر وعقل . ان في هذا فصلا لقدرات الوجدان بعضها  
عن بعض : فصلا للفكر عن الحس وللإحساسات بعضها عن بعض «  
وللحواس عن الجسد « وللعقل عن الإرادة « الخ ... وهذا الفصل ليس  
له مسوغ إلا تجزيء المسألة من اجل حلها ، بتوزيع الصعوبات على  
مسائل أبسط ومواجهة كل صعوبة منها على حدة ، ثم جمع الحلول  
البسيطة في حل كلي يكون بمنزلة حل للمسألة المعقدة . ولكن هذه  
الاجراءات الفنية في النظر إلى المسائل لاتعني عمل الحس مسن دون  
الفكر ، أو عمل الإرادة من دون العقل ، أو عمل هذه كلها من دون  
الجسد « الخ ... فهذه تعمل معاً في التشخيص ، وتلتقي بالموجودات  
والحوادث متأزرة موحدة ، بحيث يصبح الاشكال المثار بصدد المعرفة ،  
اهي معرفة ظواهر أم معرفة وجود معرفة فكرة أم مادة « الخ .. اشكالا  
مصطنعا لا يقوم على أساس .

وإذا تأملنا الأمر مليا « وجدنا اننا لانضع الوجود بالفكر وحده ،  
بل بالوجدان كله : فالفكر يضعه بما هو فكرة من اجل تصوره «  
وبالتالي من اجل معرفته والتفكير فيه . وهذا يفترض وجوده . لكن هذا  
الافتراض ليس بمجرد افتراض ذهني « بل هو تعبير عن البطانة الوجودية  
التي تمسك هذه الفكرة في الوجدان . ولهذا كان فصل الحس عن الفكر  
والنزوع هو في اصل كل الالتباسات التي تقع فيها . والاشكالات التي



تنتج عنها . ولكي نتجنب الوقوع في الالتباس وما يؤدي إليه من اشكال « علينا ان نتخذ من الوجد رائدا معرفيا لنا » ففيه يتضمن الحس مع التفكير والنزوع « لكشف حقائق العالم الذي نعيش فيه . فالأمر أمر القبض على الوجود للتعامل مع الموجودات من خلال هالة من الاحساسات والافكار والتوجهات ، لا امر افكار مجردة نكتفي بها من دون مرافقاتها . اننا بذلك نقابل الوجود المشخص بفعل مشخص مكافئ . وفي هذه الحال « يكفينا لكي ننفذ إلى حقائق الأشياء ، ان نكون في قلب الوجود . وهذا ليس عسيرا » فهو متوافر لنا بدءا . فلماذا نضل انفسنا « ولتخلق اوضاعا من مخيلتنا لاساس لها من الواقع ؟ ان التفكير باعتماده على الوجد الذي هو اصله « انما يكون على يقين من ان ما يدركه واقع حقيقي ، ما لم يتدخل في هذا الادراك عائق أو مشوش أو مرض . فالتفكير بانطلاقه من الفعل البدئي يكون على ارض اليقين ، التي بإمكانه ان يقيم عليها ابنيته الفكرية ذات الاهداف المختلفة في العلوم والفلسفة . فمتى ضمنا الاساس « لم يبق امامنا إلا ان نطلق العنان للتفكير المنطقي ، فهو كفيل بأن يهدينا سواء السبيل . ومن هنا كان البدء من البداية هو مهمة التفكير الفلسفي .

٢٧/٢/٢٧ وهكذا نجد ان التقاء الوعي والوجود هو من الالغاز الفلسفية التي مازال العقل البشري حائرا خيالها . ولعله في اصل الوجود المثلاثي الذي يرى ان الوجود فكرة : فقد خيل إلى بعضهم « ان مجرد انبجاس الوجود بفتح الوعي ، يجعل من الوجود توأم الفكر . ولكن هذا مجرد تلاق بينهما ولا يصح ان نستنتج منه ، ان اولهما سبب الثاني . والحقيقة ان هناك سببية بينهما « لكنها سببية وعي لاسببية ايجاد . ففتح الوعي سبب وعي الوجود ، لاكثر ولا أقل . أما ايجاده فلا ، لأنه موجود ، سواء وعيناه أم لا . ومع ذلك يبقى وعي الوجود لغزا . وحسبنا ان نلاحظ انهما مرتبطان معا ايجابا وسلبا : فاذا كان الوعي كان الوجود معه « وإذا غاب الوعي غاب الوجود معه .

٣/٢/٢٧ والحقيقة ان استمرار وجود الموجودات الجزئية في وعينا بعد غيابها عنا ، هو استمرار للصيرورة التي تحملها فيه . وبما ان الصيرورة هي صيرورة الوجود ذاته ، فان وعينا يلمس هذا الوجود وراء الصيرورة وما تحمله معها . وهذا الوجود في وعينا دائم ، ولا يمكن تصوره غير ذلك ، لأن مثل هذا التصور يطالنا نحن انفسنا « ويلغى حينئذ وعينا وما يعيه . وهذا مناقض لنقطة البدء التي بدأنا منها .

وفضلا عن ذلك ، فالأمر ليس أمر وعي فقط « بل أمر تشبث الوجدان بكامله جسدا وذاتا بالوجود ، بما تحمله الذات من فكر وانفعال ونزوع . ومن هنا كان استمرار وجود الموجود في حال غيابها عنا « مرتبطا باستمرار الوجود وصيرورته ، واستمرار تعلق وجداننا به ، في الاحوال جميعاً . وبذلك يكون استمرار الوجود المشخص واستمرارنا فيه هما الضامن لاستمرار الموجودات بعد غيابها عنا.

: بيد ان وعي ماضي العالم ليس منقطعا عن وعيه في الحاضر ، إذ اننا نستدعيه وهو غائب بالذكري ، وحاضرنا لا ينفصل عن حاضره ، لأنه حاضر ابدا . وهذا يعني انه مستمر في الحاضر بدوام استمرارنا فيه ، بما نحن ذوات نتذكره ، وبما هو حامل مانتذكره ، عدا انه حامل من يتذكره . وهكذا نجد ان مايعيه وعينا يظل لا يملك منا غير الوعي . أما الوجود الذي يفترضه فهو من شأن الوجدان الذي يدرك وحده الوجود وراء الوعي .

والحقيقة ليس الوعي بما هو وعي « في اصل خلع الوجودية على الأشياء التي نعرفها ، بل الوجدان الذي هو الموجود الواعي المساكن لها في الوجود المشخص ، والخاضع معها لحركة صيرورته . فادراك الوجود لا يكون إلا بفعل موجود ، وماوعيه إلا وسيلته في الكشف عنها ، في سبيل معرفتها والتصرف حيالها : فالوعي بقعة نور تضيء الأشياء والمحيط الذي هي فيه .

٣/٢٧ ومن هنا. كانت المثالية التي رأت في كل ما يعيه الوعي فكرة ، وفي الوجود كله فكرة . ولكن ما يبطل ذلك ، هو الوجدان الذي انطلقت منه بقعة النور . ففي هذه البقعة ليس هناك فقط اضاءة تلاقي موجودين : الوجدان والحيز الوجودي الذي هو فيه ، مما يجعل هذه البقعة لاتدل بانتشارها واتساعها على الفكرة فقط ، بل على بطاقتها الوجودية أيضاً . ولهذا لم يكن الوجدان سجين ذاته ، كما تقول الايمانية ، بل حراً منطلقاً بآرادته ، حيث ينطلق به وعيه ، وبقدر ما تمكنه وسائله . صحيح ان هناك عوائق يمكن ان تقف دون مسعاها ، ولكن اضاءتها بالوعي تمهد الطريق إلى معرفتها ، وتؤدي من بعد إلى معالجتها . ولعل هذا يكفي لبيان ان انعكاس الموجود في الذهن ليس وجوداً ، بل تصور يشير اشارة ذات قيمة إليه . فالربط بين التصور والوجود ، بتوسط الوجدان ، هو الذي يتيح للتصور ان يتصل بأصله الوجودي : فالوجدان هو الذي يحول الموجود إلى فكرة ، والفكرة إلى موجود .

\* ———

## الفصل الثاني

# الفعل الحر

---

- ٢٨ -

١/٢٨ رأينا في الفصل السابق ، انني لاشعر بوجودي حين افعل فقط . بل حين انفعل أيضاً . فإذا لم يكن من فعل دون انفعال ، كان هذا يعني انهما متساويان يستدعي اولهما الآخر . غير انني ارى نفسي بالانفعال في قبضة العالم ، واراها بالفعل تقبض عليه . وفي كلتا الحالتين : جد ان وجودي مقتن بوجود العالم وصيرورته . ولا حاجة للبرهان عليه غير وجوده .

١/١/٢٨ ومن هنا كانت حقيقة الفعل مستندة إلى حقيقة الصيرورة ، ولا تكون إلا بها : انه ماينتزع المرء به نفسه من عطالة الذاتية وآلية الصيرورة معاً . فلو لم تكن هناك صيرورة ، لما كان هناك فعل . ولكان وجود برمنيدس تستحيل فيه الحركة ، كما اثبت ذلك تلميذه زينون في حججه الشهيرة على ابطال الحركة .

ولهذا رأينا في صيرورة هيرقليطس غير المكتفية بذاتها أيضاً ، متمما ضروريا لوجود برمنيدس الثابت ابداً . وبذلك وضعنا الوجود المشخص ، الذي هو الموجود في صيرورته والصيرورة في وجودها ، من دون تغليب طرف على طرف ، ويجعلها حقيقة مشخصة واحدة ، تبدو مزدوجة في تجريدتها .

انني في هذا الوجود المشخص اصنع نفسي باستمرار ، ولكن ليس بمعزل عنه بل بالانطلاق منه وفيه : انه هو الذي يرودني بمسواده والتصورات التي اصنعها منها من ناحية ، واصنع نفسي بها من ناحية أخرى . ومن هنا كنت محتوما به وبأشياءه ، وكنت اجد نفسي بازائه كائنا لا يتناهى في صغره ، أمام عدد لا يتناهى من الكائنات والحوادث . لهذا كان لا بد لي من الاختيار ، وان اكون حرا . ولكن حريتي ما كان لها ان تستوى فعلا ، لولا الحتميات التي اخذتها من العالم مادة وتصورا .

والحقيقة انني ابدو في الفعل الارادي كائنا حرا . ولكن في هذا تصورا نظريا يتوقف عند الفعل ذاته ، ولا يوغل إلى دوافعه البعيدة . فاذا اوغلنا هذا الايغال ، تغير المشهد ، واصبح كل شيء مرتبطا بكل شيء ، ماعدا هذه الفجوة في الصيرورة ، حيث تتيح لى الظروف فرصة النفاذ إلى حتمية اختارها من بين عدد من الحتميات ، من دون ان اخرج على قوانين الوجود وصيرورته . ولكن هذا الاختيار مرتبط بالوضع الذي انا فيه ، وبالظروف التي يتعرض لها الموقف من قريب ، والواقع من بعيد . قد يبدو ان بداية الفعل تكون برياد الفاعل . ولكن هذا ليس صحيحا صحة مطلقة ، إذ ان الذات حينما تتحرك إلى الفعل ، تتحرك بتأثير فكرة أو رغبة ، وهذه وتلك لا تكونان إلا بتحريض من العالم : بتحريض موجود من موجوداته ، أو حادث من حوادثه ، أو شخص من اشخاصه ، الخ ... مما يشير اشارة صريحة إلى ان البداية الحقيقية هي من الذات والعالم معا . ومن هنا لم يكن من الصحة في شيء الكلام على الحرية وحدها ، وانما على الفعل اى على الحرية والحتمية معا : فالعالم الذي نحن فيه هو جملة لا تتناهى من الحتميات ، وكذلك كل جزء من اجزائه ، بما في ذلك نحن انفسنا . لهذا كانت الحرية عودا إلى معين الوجود إلى صيرورته ، لاستمداد الطاقة منه ، مما يمكنها من الانكفاء ثانياة ، والقيام بفعل يساير احد اتجاهات الصيرورة ، أو احدى

الصيرورات الجزئية . انها تنفذ من الوجود المشخص ويساعدها على ذلك مد الصيرورة وتفجرها في كل الاتجاهات . وهذا يبين بوضوح انها تبدأ من الوجود المشخص وتنتهي إليه « مما يثبت انها تتحول إلى حتمية ، وانها لا تكون حرية إلا في انشاء انكفائها إلى الوجود لتستمد منه معين طاقتها الذي تحوله إلى فعل . ولكنها ماتكاد تصبح فعلا » حتى تعود سيرتها الأولى إلى الارتباط بالحتمية .

٢٨/١/٢ وهذا ينتهي إلى ان مفهوم الحرية ينطوى على اشكال . هذا الاشكال ينحصر في انها ليست كافية بنفسها إلا في التجريد « وانها ليست كذلك في عالم التشخيص ، عالم الفعل : فهنا تكون بحاجة إلى تقيضها ، لكي تتحول إلى فعل وتحقق . بل انها ليست بحاجة إلى حتميتها فقط « وانما إلى الحتميات الأخرى التي تكتنفها من كل جانب أيضاً ، لكي تحتضنها من بينها جميعاً ، وتنحو بها من الحتميات المنافسة والمعيقة ، لتحولها إلى فعل .

وهذا يبين ان الفعل لا يمكنه ان يقوم إلا على أساس من الطبيعة في 'عالم الطبيعي' ، أي على أساس الحتميات . والحقيقة ان مجموع الفعل تي من فاعله « والفاعل وجدان تتحكم به انفعالاته وطرق تفكيره وجملة نزوعاته ، وكلها حتميات مرتبطة بوضعه في العالم . وهذا ينتهي إلى ان مجموع الفعل يأتي من العالم بتوسط الوجدان القائم بالفعل . ووسط الوجدان إذ عني شيئاً « فانما يعني ان التأليف الذي تتألف بموجبه هذه الحتميات فعلا ، هو من الوجدان في لحظة قيامه بالفعل . صحيح ان الوجدان له هويته الثابتة التي يصدر عنها ، لكن اللحظة التي هو فيها تضيف على فعله خصوصية مغايرة لخصوصية أي فعل آخر من افعاله « هذه الخصوصية وليدة وضعه في الصيرورة وتقلباتها « وهي تؤثر فيه بشكل أو بآخر .

غير ان الفعل بما هو فعل فاعل ، في موقف مشخص « يكون محتوما بطبيعة هذا الفاعل البشرية العامة والفردية الخاصة « وبعوائق هذا

الموقف المشخص ومسهلاته « ويتوقف ما هو في سبيله إلى التحقق على سلسلة ماتحقق « إذ ان مجرد تحقق أمر من الامور من شأنه ان يسهل تحقيق مايتوقف عليه من امور أخرى « واعاقة امور كثيرة يقف هذا الذي تحقق دون تحققها . وكل هذا يخلق صوراً مختلفة على اسلوب الحرية وهي تتشبه بهذه الحتمية أو تلك . بل ان حتميات الموقف المشخص هي التي تهيب بالحرية ان تتشبه بها أولاً ، وعلى نحو معين ، ثانياً : فلكل موقف مشخص اغراضه أو تزهيده في دفع الحرية إلى التشبه بحتمياته أو عدم التشبه بها . وهذا يجعل الحرية تلتزم بمنطق تسلسل الحتميات بعضها من بعض ، أي بالمواقف السابقة التي مرت بها ، بالحتميات التي تشبهت بها في هذه المواقف .

وهكذا نجد ان الفعل لايمكن ان يظل نقياً في كليته . ولهذا كانت كليته صورية تأتي من طبيعة الفعل ، في حين ان فرديته التي يتميز بها ، تأتيه من الفاعل وموقفه وظروفه . وكذلك الفاعل لايمكنه ان يظل هو ذاته دائماً ، لأنه خاضع لصيرورته ، كما كل شيء حوله خاضع لصيرورته . ويظل هذا شأنه منذ ميلاده حتى وفاته . ولكنه بينهما يصنع ذاته بارادته ومن خلال ظروفه . أما ارادته فهي تعبير عن الحرية التي يتمتع بها « في حين ان الظروف هي تعبير عن الحتميات التي له قبل بها ، والتي ليس له قبل بها . ومن هذه الحرية والحتميات ينسج افعاله طورا ، ويكون محلاً لحوادث الطبيعة والحياة الاجتماعية وافعال الآخرين طورا آخر . وبهذا يختلف فاعل عن فاعل ، إذ ان نسبة الأفعال التي يقوم بها أي منهما « إلى الحتميات التي يخضع لها هي التي تحدد مدى استقلاله أو تبعيته .

٢/٢٨ ومن هنا كان من الوهم تصور فعل من دون فاعل « وتصير فاعل من دون ان يكون موجودا . وهذا يعني انه لا بد من تصور الفعل موافقا للوجود . ولكن هل يصح هذا على الكل أم تقتصر صحته على الجزء ؟ ان المشاهدات تبيننا ان ما يحدث في الكون ليس كله

افعالا، بل اكثره حوادث « مما يخولنا ان نستنتج ، ان ترافق الفعل والوجود مقتصر على بعض الاجزاء ولايرقى إلى مرتبة الكل .

١/٢/٢٨ قد يثير هذا الرأي مسألة فلسفية دقيقة ، تدور حول مايتضمنه الجزء وما يتضمنه الكل والعلاقة بينهما . والحقيقة ان ماهو متضمن في الجزء لا بد له من ان يكون متضمنا في الكل ، مادام الجزء جزء الكل . وهذا مسلم به . لكن العكس غير صحيح : إذ ان اجزاء الكل لاتتوازع بالقسط كل صفاته ، وانما بعضها دون بعض . ومن هنا قد يكون احد الاجزاء فاقدا لاحدى صفات الكل « ويتمتع بها جزء آخر من اجزائه . وهذا يعني « ان مايجري ليس كله افعالا .

ومع ذلك « فمن اغرب مايقال القول بفعل من دون فاعل ، أو القول بحادث من دون صيرورة ، وصيرورة من دون موجود يصير . غير ان الفاعل هو دائما كائن عاقل حر . واننا انى التفتنا « لن نجد هذا الكائن إلا في الإنسان ، مما يعني ان الفعل أمر جزئي يصدر عن كائن جزئي . وهذا يضع الإنسان بما هو جزء ، موضع علاقة بالكل ، تشكل مسألة فلسفية هامة . ولكن الأمر يختلف بالاضافة إلى الصيرورة : فهي قد تكون جزئية « كصيرورة أي موجود جزئي ، وقد تكون كلية « كصيرورة الوجود ذاته . أما الصيرورة الجزئية فتثير علاقة الجزء بالكل بما هي مسألة تستحق الطرح . وبما ان تحقق الفعل يرتبط أيضا بالامكان الذي تتيحه الصيرورة الكلية والجزئية ، فقد اتضح ان الفعل ، شأنه شأن الصيرورة ، مرتبط بالوجود الذي هو الكل . وهذا يعني ان المسألة كل المسألة ، ترتد إلى علاقة الجزء بالكل ، وان صيرورة الكل هي السببية الحقيقية للأجزاء وماينتج عنها من سببية تنتقل من جزء إلى جزء وهذا يجعل الحد الأول « إذا كان لنا ان نتحدث عن حد اول ، هو الكل : فالكل سبب اجزائه « والسببية الجزئية ترتد إلى السببية الكلية . وفي هذا النطاق ، اين تقع الحرية ؟

جواب ذلك ، اننا فاعلون بالواسطة وضمن حدود الجزئي فقط « فما نحدثه بأفعالنا في العالم الخارجي لايتعدى كونه خلع صفات، على ،



الأشياء ، أو نزع صفات أخرى عنها . والجديد الذي نأتي به هو هذا وليس إضافة كمية إلى الوجود بما هو كل : انه الكل المائل في جبروته ، مستغرقا كل الأشياء فيه ، من دون آخر يأخذ منه أو يعطيه . وما افعالنا التي نقوم بها إلا اغتناما لفرص الصيرورة المتاحة ، التي تمثل حركة الوجود بإيجاد موجودات لم تكن ، أو اعدام موجودات كانت ، وخلعه عن موجود جزئي صورة سابقة ، بابداله اياها صورة لاحقة .

٢/٢/٢٨ وهكذا يمكننا ان نرى في كل فعل فاعله من جهة ، وموضوع فعله من جهة أخرى . غير ان الفاعل وموضوع فعله يلتقيان في الكل أو احد اجزائه . بيد ان الفعل ليس حرية إلا بالرياء الذي يتشبه بحتميته ، وبالوعي الذي يضفي سبيل الاختيار أمام هذا التشبه . أما ماعداه فكله حتمية ، لولاها لما كان فعل ولا كان فاعل .

والحقيقة ان هناك شيئا من التطابق بين رياء الفعل والتفكير المتولد عن الوعي الذي يخالفه في اتجاهه المعاكس : فالرياء الذي يتمتع الفعل به ، هو امتداد للصيرورة على مستوى الإنسان ، ويساير اتجاهها في الحالات العادية ، خلافا للتفكير الذي هو ارتداد إلى ينبوع الحادث الذي يتبعه ، بغية معرفة السبب الذي صدر عنه . وهذا يعني ان الطريق واحد ، وان احدهما يقطعه ذهابا والثاني ايابا ، مما يفيد ان الحتميات التي يصادفها الرياء هي الحتميات التي يصادفها التفكير . ومن هنا كان في التفكير من الحتميات مثلما في الوجود وصيرورته . وكان أي انحراف في التفكير سببه انحراف مقابل للرياء عن الوجود وصيرورته .

وهكذا يبدو ان الفعل هو التقاء حتميات الفاعل بحتميات العالم من خلال رياء دقيق يفضي إلى تشبه الحرية بحتمية الموضوع . وهذا يعني ان الحتمية تبدأ منذ ان يبدأ الفعل ، على نحو يمكننا ان نعد الرياء معه ، هو الحرية بالمعنى الصحيح للكلمة ، وان ماعداه مما تلاه هو مجرد حتمية . فمنذ ان يبدأ الرياء يبدأ الاختيار وحتمياته السابقة واللاحقة بالتتابع بعضها في اثر بعض ، على نحو تؤدي فيه المرحلة الاولى الداخلية إلى المرحلة الثانية الخارجية .

ومن هذا يتضح « ان المعول في الفعل على رياده ، فهو الذي يمثل الحرية الحقيقية . وما النظر إلى الحتميات التي يتشبت بها بنظر صحيح ، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا البداية التي انطلقت منها « أي الرياد ذاته : فبالرياد نكون مهيين لكي نكون احرارا » وبالتفكير ندفع هذا التهيؤ إلى ان يصبح حرية تختار من الحتميات ماتحقق به فعلا .

غير ان كون الفعل يركب في تحققه متن الصيرورة ، هو الذي يجعل الرياد انكسارا في سلاسل الحتميات التي تحيط بنا في نقطة معينة نريد ان نندمج فيها بالوجود على نحو من الانحاء « مخالف لاتجاه سير الحتمية التي نريد كسرها . لهذا ليس غريبا ان نركب متن الصيرورة من جديد في الاتجاه الذي تبنيه . ومن هنا كنا عاجزين عاجزا مطلقا عن القيام بأي فعل ، إذا لم نركب إليه متن الصيرورة ، حيث نكون على موعد مع الحتمية المطلوبة . لهذا كانت القدرة على الفعل هي حضور حتمياته أمام حريتنا ، مع بلوغ مستوى التصرف بها . فمن دون ذلك لا يمكنه ان يتحقق ويظل مشروع فعل تصورا « ويستحيل عليه ان يخرج إلى عالم الواقع تحققا . وليست القدرة على الخروج على عالم الواقع إلا ارتباط رياده بالحتمية التي رآها الفكر مناسبة .

ومع ذلك ليس الرياد من طبيعة فكرية وان كان يستضيء بنور الفكر . والدليل على ذلك ، انه يعمل منذ بدء الاستضاءة هذه . انه من طبيعة وجدانية يمتزج فيها الروحي بالجسدي . ولهذا فهو حين يفعل ، يفعل ذهنيا وحركيا معا . ويكفي ان نلاحظ هذا في افعالنا التي نقوم بها، حتى نرى بطلان النظرية التي تفصل بين الروح والجسد « والتي تجعل من الرياد امرا روحيا خالصا .

- ٢٩ -

١/٢٩ وما سبق نستطيع ان نخرج بأن الحرية ليست اختيارا بين  
ممكنات ، بل الرياد السابق على كل اختيار ، والذي يكون الاختيار احدا .

- ١٦٤ -

مستلزماته حين يستضيء بنور الفكر : فالاعتبار مرتبط بالامكان ، والامكان متأهة في عمومه ، ولا يمكن الخروج منها إلا بتقييده ، وتقييده لا يمكن ان يكون إلا بالاستضاءة بنور الفكر ، الذي يساعد على الهبوط إلى الخصوص « حيث يصبح الفعل حرية تتشبهت بحتميتها » .

١/١/٢٩ والحقيقة ، إذا كنت لا تستطيع ان ازعم لنفسى الحرية « إلا بالأفعال التي اقوم بها » كان لابد لي من ان اخرج من نطاق التفكير الفلسفي التقليدي الذي يعزو الحرية إلى ذات مجردة تعمل من داخلنا : فتحقيق الأفعال لا يكون من دون الجسد ، حتى ما كان منها فكريا ، فهو لا يتحقق إلا من خلال سيالة عصبية يتخذ التفكير منها مجاري له . وهذا ما يدفنا إلى ان ننحو منحى مشخصا في تفكيرنا الفلسفي ، يضع الوجدان كاملا مكان الفكر المجرد ، ويتصوره مكنبا على تيار الصيرورة يتأثر بها وبموجوداتها ، ويؤثر في بعضها دون بعض ، بحسب توجهه إلى احدها أو الآخر .

وبهذا يبدو انه ما من فعل ذهني إلا وله معادله الفيزيولوجي الجسدي ، وهو محتوم بالطبيعة والمجتمع وما يرتبط بهما من حتميات . ولهذا لم يكن هناك من فعل خالص إلا في التجريد : فالفعل الخالص هو الفعل المشخص وقد سلبناه كل مقوماته بما هو فعل . لقد سلبناه الغريزة أو الرغبة التي في أصله : ففي الفعل الارادي هناك رغبة تحركها الغريزة تفعل فينا . وما الإرادة في حقيقتها غير الغريزة موجهة بنور العقل . ويبدو هذا اوضح ما يكون في سلوكنا المعقد « حيث تكون الإرادة مصالحة بين عدد من الغرائز أو الرغبات المتضاربة ، يتطلب كل منها تحقيقه على نحو من الانحاء . غير انني بالفعل الارادي استطيع ان امنح ذاتي وجودا غير وجودها السليبي الذي كانت عليه « وهي في سبات عطالتها . غير اني وانا اقوم بهذا الفعل ، اوقظ في نفسي مئات المشاعر المتلاحقة في اعماقي ، مثل الشعور بالمسؤولية تجاه نفسي وتجاه الآخرين تجاه البشرية كلها : إذ ان هذا الفعل الذي اقدمت عليه بارادتي ،

والذي اعرف نتائجه المباشرة القريبة، لا يمكنني ان اتوقع نتائجه غير المباشرة البعيدة ، مهما اوتيت من الحكمة وبعد النظر . ولهذا لابد لشعور القلق من ان ينبع من الشعور بالمسؤولية « والا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل ان تنبع المشاعر المختلفة من هذا القلق .

انني في القلق المس انشعاب الطرق امامي « وضرورة المسير في احداها ، من دون امتلاك نظرة واضحة عن الغاية التي تفضي اليها . ولكن اختيار احداها من شأنه ان يصرفني عما عداها ، ويجعلني اعبرها كل اهتمامي فكريا وعاطفة ونزوعا . وهذا يضيئها بعض الاضاءة التي تساعدني على المضي فيها « إلى غاية تبدأ بالتوضيح شيئا فشيئا . وهذا يبين ان المجازفة بل المغامرة ضرورية « لشق الطريق في الحياة ، ومتابعته بعد كل مفترق . فما من شيء يخرجنا من القلق مثل مفارقتة بالمجازفة أو المغامرة .

ومع ذلك ، فالوحدان يظل في وضع من عدم الاستقرار ومحاولة استعادته ، ما دام في قيد الحياة . وعبثا يحاول الوصول إلى استقرار دائم إذ ان حركانية عواطفه وتفكيره ونواذعه من جهة ، وحركانية البيئة المحيطة به من جهة أخرى « تفرضان عليه عدم الاستقرار ومحاولة استعادته . وهو بين هذا وذاك يبدع مآثره الرائعة حيناً ، والمبتذلة حيناً آخر . ولكنه في احواله كلها يتقدم على طريق العمر مخلفا وراءه مآثره المتفاوتة في قيمتها .

٢٩/١/٢ ومن هنا لم يكن من حرية بحانية غير الحرية المجردة ، التي تبقى في الذهن من دون ان تحدد حتمية لها تتحقق بها فعلا . ولهذا كان الكلام على حرية بحانية جهلا بحقائق الامور : فالحرية التي قدرلنا ان نعطاها ، هي التي ترتبط بتطلعننا إلى مجاوزة الموقف المشخص الذي نحن فيه ، وفي الحد الاخير إلى مجاوزة العالم الطبيعي ، حينما لا يروق لنا ما يجري فيه، سواء اكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي أم النوعي .

يقال ان الحرية لا يمكن ان تتحول إلى موضوع « لأنها تكف بذلك عن ان تكون حرية . واننا نتساءل : إذا كانت لا تتحول إلى موضوع فالأي شئ تراها تنفع ؟ ان هذا السؤال يكشف عن ضعف التفكير المجرد وزيفه ، إذ انه ما من حرية مجردة ، أي ما من حرية دون حتمية تتحقق بها فعلا . والحتمية هنا داخلية وخارجية « ولا جدوى من الحتمية الداخلية « ان لم تتحول إلى حتمية خارجية « إلى موضوع .

والحقيقة « إذا كانت الذات وموضوعها يؤلفان نقيضين قبل القيام بالفعل ، فهما لا يلبثان ان يتحدا في ناتج الفعل الذي يحمل طابعيهما معا . انهما بما هما ذات وموضوع ، موجودان يجمع بينهما الوجود المشخص في لحظة الفعل « فهو اصلهما منذ كانا ، ويمسك بهما فيه وجد يتجه الوجدان به إلى الموضوع بما هو موجود . وهذا ما يجعل النقيضين يلتقيان في وحدة تجمع بينهما في ناتج الفعل الذي تحقق . فما دامت الذات تجريدا من الوجدان ، فان الحرية هي أيضا تجريد من الفعل الذي يقوم به . وهذا يعني الغاء التناقض القائم تجريدا بين الحرية والحتمية وتبني تكاملهما تشخيصا . وهذا ما يمكننا ان نقوله أيضا عن المادى والروحي « عن الداخلي والخارجي ، الخ ... فجميعها تجريدات من اجل الفهم ومن اجل العمل « وليس لها نصيب حق من ناحية التشخيص .

ومن هنا كان جسدى جملة معقدة من الحتميات المهيأة فطريا للاستجابة إلى ذاتي استجابة توحد بينهما ، وتلغى ثنائية التجريد . وهذا يبين انني بوحدتي هذه تجسيد للفعل اطلاقا ، ولكل فعل من افعالي نسبيا . وهذا ما يجعل سلسلة افعالي متجانسة إلى حد بعيد لصدورها عن حتميات متجانسة .

٢/٢٩ ولكن ، إذا كان الفعل الذي اقوم به الآن وفي هذا المكان منقطع الصلة بما سبقه من افعال « فهو ليس منقطع الصلة بالواقع الذي اعيش فيه ، وبالموقف الذي انطلق منه . ولهذا كان هناك دائما سبب لما

نقوم به من افعال « سواء اكان ذلك من جهة الاستمرار فيها أم الانقطاع عنها . وهذا يعني ، انه ما من فعل محال ، وان الفعل مأخوذ دائماً في محال الواقع .

١/٢/٢٩ والحقيقة ان كوني حراً بحرية جزئية امارسها فعلاً في مد الصيرورة ، وتزودني بالاحتميات « هو الذي يعبر عن وجه المأساة التي انا فيها : فأنا لا اقدر ان احقق ذاتي إلا في احتميات اخلفها ورائي ، وهي تفضل تشدني إليها « صارفة اهتمامي عن امكانيات الحاضر وتحقيقتها في المستقبل . قد يكون من الممكن لنا نظرياً ان نغير من خط توجهاتنا في أي لحظة من حياتنا . ولكن هذا حينما يحدث « يحدث لسبب ما واستثناء « مرة أو مرتين في الحياة . وهو ما يكاد يحدث حتى يجرّفنا في تيار آخر من الاحتميات التي لا تكاد تنتهي . ومن هنا كانت حركانية الفعل امتداداً لحركانية الصيرورة.

ولهذا كانت الحرية هي الايجابية الكاملة حتى حين تنقطع عن التشبث بحتميتها : ففي كلتا الحالتين تلجأ إلى رباها المستضيء بنور الفكر ، وما من فرق في الحالين إلا في الغاية المتوخاة : التشبث بالاحتمية أو التحلي عنها : فأنا حين امسك بالقلم للكتابة ، بحاجة إلى ايجابية هذا الرياء ، كما انا بحاجة إليها حين القي به من يدي بعد التوقف عن الكتابة .

وهكذا نرى ان الحرية مرتبطة دائماً بالاحتمية ، لا ارتباط تناقض بل ارتباط تكامل ، لأن الفعل الذي ترتبطان فيه ، مرتبط اصلاً بالعالم الخارجي . ومن هنا كان خطأ الفلاسفة الذين نظروا إلى مسألة الحرية بمعزل عن الفعل الذي تتحقق فيه فعلاً ، ومعزل عن العالم الخارجي حيث تتحقق .

٢/٢/٢٩ والحقيقة اننا لانستطيع ان نقوم بفعل حر « إلا إذا حشدنا له كل قوا الفكرية والجسدية . وهذه كلها حتميات ينضاف بعضها إلى بعض ، لتستوى بتنسيق الحرية ، فعلاً ارادياً يستطيع ان

يتعامل مع موضوعه . ومن هنا كنا بشعبعنا كاملا في كل فعل نقوم به : فشعورنا بالضرورة الذاتية للقيام بالفعل الذي نريد القيام به من جهة ، وانه لا بد لنا من ان نأخذ الظروف الخارجية الممكنة من تحقيقه مأخذ الاعتبار من جهة أخرى ، يكفينا ليثبتنا لنا ارتباط الحرية بالاحتمية . وهذا طبيعي ومعقول معا « إذ اننا مركبون من حتميات جسدية ونفسية معا ومحاطون بالاحتميات الطبيعية والاجتماعية من كل جانب » في عالم يرتبط فيه كل شيء بكل شيء .

لهذا لا يمكن الحرية ان تنطلق من العدم وانما لا بد لها دائما من ان تنطلق من احدى الاحتميات « أي من وجود جزئي هو مقر لجميع حتميات ، صحيح ان الموجود الجزئي يكتنفه العدم ضمن حد من الحدود لكنه موجود على كل حال » والحرية حينما تتناوله انما تتناوله لمعالجة العدم الذي هو فيه ، باحلال وجود من نوع معين محله . وهذا يعني ان ماتتناوله الحرية هو الوجود بداءة ، والوجود إضافة . وانه هكذا يجب علينا ان نفهمها ابتداء من الموجود الجزئي الذي تتناوله ، وانتهاء بالموجود الذي تسعى إلى اقامته ، باضافة نحو من الحياء الوجود إليه .

وبهذا يتضح ان تصور الحرية وهي تبدأ من فراغ العدم « فيه جور على الحقيقة » ، إذ ان الحرية لا تبدأ إلا من الوجود الذي تنطرق إليه . ومن هنا كانت حريتنا ونحن أمام شيء من الأشياء ، ليست مستقلة عنه بحال من الأحوال : فنحن مانكاد نباشره بأحد افعالنا ، حتى نجد انفسنا مضطرين إلى التقيد بطبيعته ، التي تفرض على حريتنا حتمياتها . لاشك انها قادرة على تشكيله التشكيل المطلوب ، ولكن من خلال حتمياته ذاتها . وهذا يبين انها ليست هي التي تشكله فقط ، بل انه هو الذي يشكلها أيضا . وليست الخبرات التي يتمتع بها أي مناغير هذا قط . فالخبرة هي الكيفية التي تعمل الحرية وفقا لها في فترة من الفترات « والنسبة إلى موضوع من الموضوعات ، بحسب ضيق ممارستنا واتساعها .

٣/٢/٢٩ وهكذا تبدو الحرية وسيطا بين الحتميات الوجدانية  
والحتميات الوجودية : انها حلقة وصل ما انقطع بيننا وبين الوجود  
المشخص ، والضرورة هي سبيلنا إلى ذلك . وهذا مادعانا إلى ان نرى ،  
انه مامن حرية سوى الحرية المحتممة أو الحتمية الحرة ، وفقا لمنظورنا  
التحريري . إذ كيف يمكن للحرية ألا تنتهي إلى الحتمية ؟ مادامت  
محاطة بالحتميات من كل جانب . ولا تنغذى إلا بالحتميات التي تتحقق  
بها ؟ هل مجرد الامكان كاف ليجعل منها نظاما خاصا مستقلا عن  
عالم الحتمية ؟ اننا لانعتقد ذلك ، لأن الامكان الذي لا تكون حرية من  
دونه بالذات ، هو وليد الضرورة غير المستقلة عن الوجود . بل وجهه  
الآخر . وكما ان الضرورة لا يمكن ان تتجاوز الوجود ، كذلك الحرية  
التي هي بنت الامكان الناشئ عن الضرورة ، لا يمكن ان تتجاوز حتمية  
الوجود . اى ان تظل حرية . ومن هنا كان مصير الفعل ، بمجرد  
انقضائه ، ان يستحيل إلى حتمية . والحقيقة انني منذ ان اختار الوسيلة  
التي تساعدني على تنفيذ مطلبي ، اشعر بهذا العمل السحري الذي  
يقلب حريتي إلى حتمية تتحقق . فالاختيار هو مفارقة التعدد إلى  
الوحدة ، أو مفارقة الامكان إلى الضرورة . والوسيلة هي التي تفارق  
التعدد إلى الوحدة ، والامكان إلى الضرورة .

وهكذا تبدو الحرية قطرة مطر تنهمر في بحر واسع من الحتميات  
الدائمة . وإذا كان هناك من القطرات بقدر ما هناك من الافراد ، فهذا  
لا يغير من الواقع شيئا ، لأن مصير هذه القطرات هو الوقوع في بحر  
الحتميات الدائمة الاضطراب . هذا إذا هي لم تنقطع عن التحقق في  
افعال .

وهذا ينتهي إلى انه ليس من حرية مطلقة ، مادامت الحرية مقوما  
واحدا من مقومين في الفعل إلى جانب الحتمية ، ومادام الفعل فعل فاعل  
محتوم بمجسد وبحياة نفسية ، محتومين بدورنا بكل ما في العالم .



١/٣٠ وهكذا لا يمكن ادراك فعل من الأفعال إلا وهو يتشبث  
بجمعية من الحتميات : فالحرية التي نتمتع بها حينما نقوم بفعلنا في احد  
منعطقات الصيرورة ، هي حرية مراقبة الحتميات التي تعرضها علينا «  
وانتقاء بعضها دون بعض » ثم جمع ما انتقته في تأليف فريد في نوعه ، به  
تقاس شخصيتنا .

١/١/٣٠ وهكذا يكون كل ما عدا هذا مفروضا عليها ، أي  
محتومة به ، ويكون الوجود المشخص هو المصدر الدائم لكل الحتميات  
التي تكتمل بها فعلا متحققا ، وتكون صيرورته هي الوسيلة الدائمة إلى  
ذلك . ونظرا لأن الصيرورة سلسلة من الحتميات المتلاحقة ، فلا بد  
لأفعالي من ان تصدر عن حتمياتها . وإذا حاولت ان افهم كيف يحدث  
ذلك ، تبين لي ، انني بالفعل اصل بين نوعين من الحتميات ، كانا  
منفصلين قبل القيام به ، الحتميات الجسدية والنفسية من جهة ،  
والحتميات الطبيعية والاجتماعية من جهة أخرى .

وهذا يبين ان الفعل ينوب بتحقيقه مناب الصيرورة ، ولكن على  
مستوى انساني . فما يحدث عفوا في الطبيعة ، يحدث بالارادة في  
الحضارة الإنسانية . ومن هنا لم يكن الإنسان شيئا من دون فعله ،  
سواء اكان فردا أم جماعة أم نوعا . ولكي نزيل بعض الالتباس العالق  
بتصورنا لحقيقة الفعل ، لابد لنا من ان نميز بين مرحلتين فيه ، وان كان  
هذا التمييز نظريا ، وليس مشخصا . أما المرحلة الاولى فهي التي تجري  
ضمن حدود الجسد ، في حين ان المرحلة الثانية هي التي تتجاوز هذه  
الحدود . في المرحلة الاولى ، تكون حتميات الفعل جسدية ونفسية ،  
كالاحاساسات والانفعالات من جهة ، وكالزعات والرغبات والفكر  
من جهة أخرى ، وما يصحبها من ريادات حركية ، للتحقق في  
حركات وافعال ارادية في خاراج حدود الجسد . أي في العالم

الخارجي. وهذا يقودنا إلى المرحلة الثانية من الفعل وحتمياته الخارجية المأخوذة من العالم الطبيعي « والتي تشكل التحقق الواقعي له ، وهو يبدو في اثر باق يدل عليه . ان المرحلة الثانية هي التي تنضاف إلى العالم الخارجي ، وتبقى فيه . أما المرحلة الاولى فتعتمد بمجرد اكتمال الفعل ، وليس من شاهد عليها غير ما تحقق في العالم الخارجي .

وبهذا المعنى ، يكون ما تحقق في العالم الخارجي هو حتمية خالصة خرجت من دائرة الفعل واصبحت جزءا منه . أما عملية الخلق المتضمنة بالحرية فهي للمرحلة الاولى « دون شك . وهذا يعني أمرين : أولاً ، ان الحتمية تغزو الفعل من داخله لأنه لا يصبح فعلا من دون حاجاته الجسدية والنفسية ، وهي الحتميات التي يركب منها للتحقق . وثانياً ، لأن الحتميات تحاصره من خارجه « وهو يتحقق في بيئة اجتماعية طبيعية ، لها إمكاناتها المحددة . ومن هنا كانت ضرورة النظر إلى الفعل في تشخيصه « والنأي به عن النظرة المجردة .

وبهذا يثبت ان كل حرية تتحقق في فعل « لا تلبث ان تستحيل جراء تحققها إلى حتمية هي الاخرى « كثيراً ما تتجمع مع حتميات أخرى ، فتتبعث بقلها على كاهل صاحبها « من دون ان يسدرى . والحقيقة ان الحرية غالباً ما تربطنا بها بطريق الحتميات التي تخلفها وراءها ، فنلتزم بها « ويكون التزامنا وسيلة إلى اجترار حتميات أخرى من جنسها ، يتولد بعضها من بعض بالتسلسل ... وفي هذا تكمن مأساتنا نحن بني البشر « فنحن لسنا محاصرين بالحتميات فقط ، بل اننا نصنعها أيضاً فنحمل عبئها « ونستحيل معها إلى اوعية من الحتميات تعتقد انها حرة ....

٣٠/١/٣٠ وفضلاً عن ذلك ، هناك حالات تختلط فيها حريتنا بمحاراتنا لفطرتنا الطبيعية ، كأن نأكل حين نجوع « ونشرب حين نعطش ، الخ .. في مثل هذه الحالة « اين الحرية ؟ واين الحتمية ؟ ألا تختلطان معا ، بحيث نعجز عن التمييز بينهما ؟ قد يقال : ان اكلني عند

جوعي وشربي عند عطشي ، هما فعلا نحران « بدليل انني استطيع ارجاءهما . والجواب عن ذلك سؤالنا : إلى متى ؟ ان عجزنا عن الاستمرار في ذلك إلى غير نهاية ، يربنا الحتمية تطل من نافذة الحرية . وهذا يثبت تداخلهما وارتباط احدهما بالآخرى . ومن ناحية أخرى « قد يقال : ان من يود الانتحار بإمكانه ان يمتنع عن الطعام والشراب حتى يوافيه اجله . وبهذا يثبت حرته . ونحن نجيب : انه يثبت في الوقت ذاته حتمية الموت بالامتناع عن الطعام والشراب « لأن حرية الامتناع عن الطعام والشراب مرتبطة طبيعيا بحتميات آلية تدهور وظائف الحياة المفوضة إلى الموت ، وهي ما ارادها الشخص الممتنع عن الطعام والشراب . ولكن ما الموت في حقيقته ؟ اليس سيادة الحتمية « فضلا عن الغاء الحياة ؟

ولكننا مع ذلك ، لا نجد ان المسألة حلت حلا شافيا . فهل يعني ان ماتوصلنا إليه ، اننا نحن بني البشر ، لا نختلف في أمر الحرية عن سائر الكائنات ؟ وإذا كنا نختلف ، فما حقيقة هذا الاختلاف ؟ لنعد إلى سؤالنا : هل انا حر حين ألي دافع الجوع « أو اتناول وجبة مختارة من الطعام ؟ إذا انعمنا النظر قليلا في الأمر ، وجدنا فيه اشكالا محيرا . فإذا قلنا : اننا احرار ، كان لابد لنا من ان نردف ذلك بقولنا : وإلى متى يمكننا ان نصبر على الجوع أو على اكلتنا المفضلة ؟ قد نؤخر تناول وجبة الطعام زمنا معينا « ونرجى اكلتنا المفضلة إلى فرصة مناسبة . ولكننا لانستطيع تأخير تناول الطعام طويلا ، ولا اهمال تناول اكلتنا المفضلة اهمالا تاما . وعندئذ لابد لنا من ان نعيد طرح السؤال : وفي هذه الحال اين الحرية ؟ ولكن ، هل يعني هذا اننا محتومون بحتمية لا مفر منها كما رأينا قبل قليل ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف نفسر تأخير وجبة الطعام عند الجوع ؟ إلا يعني امكان التأخير اننا احرار ؟ من دون شك . ولكن ما حقيقة هذه الحرية ؟ وقد نفينا الحرية المطلقة . هل هي حرية في حد الامور الجزئية ؟ نعتقد اننا وضعنا ايدينا على الاجابة الصحيحة : فهناك حرية ولكنها جزئية ومأخوذة في حبال الحتميات .

وهكذا يبدو ان أمر الحرية ملتبس « وان التباسه كان بسبب الخلط بين الحرية المطلقة والحرية الجزئية . وهذا يقودنا إلى الأخذ بالحرية الجزئية ، أي الحرية التي تبقى حرة في حدود معينة « وتصبح عند تجاوزها حتمية .

٢/٣ . وهنا نعود إلى التساؤل عن امكان الحرية في صيرورة يتحكم فيها منطق الآلية ، ونجد انه لا بد لنا من التمييز بين صيرورة طبيعية وأخرى حية « وملاحظة ان الحرية ترافق افعال بعض الكائنات الحية دون بعض ، وان بعضها الآخر يتمتع بتلقائية الحركة دون حريتها . ان هذه التلقائية وقف على الكائنات الحية التي لم ترق إلى مستوى الإنسان « الذي تصبح لديه ريادا ممهدا إلى الارادة المقرونة بالفكر ، مما يدل على بنوة الحرية لهذه التلقائية الحية .

١/٢/٣ . بيد ان الرياد الذي يصبح حرية تتشبث بمحتميتها في الفعل الارادي يعبر عن حيرة في البحث عن الحتمية المقصودة من هذا الفعل ، وهي حيرة لا يمكن الخروج منها إلا باختيار بعض الحتميات ونبتذ بعضها الآخر . وبذلك يكون الفعل الحر وصلا لخط الحتميات يقوم به الفاعل « لتجاوز الانفصال الذي أحدثته الصيرورة في الوجود العارض للموجودات الجزئية المتولدة عن حركتها . وهذا يبين ان الحرية أمر عارض بالقياس إلى الوجود المشخص والانسان « وان كان ليس بنسبة واحدة إلى هذا وذاك . فالحرية ليست شيئاً بالنسبة إلى الوجود المشخص « وان كانت صيرورته تهيء لها بذاتها أولاً ، وبالانسان الذي قذفته إلى الوجود ثانياً . فالوجود المشخص كان جملة غير متناهية من الحتميات قبل مجيء الإنسان ، واصبح فيه مجال للحرية والفعل بمجموعه ، وان كان محالاً ضيقاً من ناحية « ويختنق بالحتميات التي تكتنفه من كل جانب من ناحية أخرى .

ولكننا نلاحظ من جهة أخرى ، ان الكائنات الحية التي دون مستوى الإنسان ، وان كانت تتمتع مثله بالتلقائية ، فهي لا تتمتع مثله

بالفكر « مما يشير إلى علاقة صميمية بين الفكر والحرية . وهذا يفرض علينا طرح السؤال التالي : هل الحرية شرط التفكير أم التفكير شرط الحرية ؟ لكننا لانكاد نطرحه حتى يتبين لنا ان طرحه كان مخاطباً ، إذ ان التفكير يفترض الحرية ، وان الحرية تفترض التفكير . وهذا يبدو بوضوح اكبر ، إذا عرفنا ان الحرية الحقيقية في حرية الفعل « وان الحرية من دون الفعل سراب التجريد .

والحقيقة ان التفكير فعل « وهو بما هو كذلك يفترض الحرية « إذ انه وضع للوضع القائم موضع المراجعة ، بما تفترضه المراجعة من تحليل وتأليف . وكذلك الفعل بما الحرية مقوم له ، يفترض التفكير في اساسه ، إذ من دون ذلك يصبح تداعياً ، بكل ما ينطوي التداعي عليه من آلية وحتمية . وبهذا نجد ان الحرية في أساس التفكير ، وان التفكير في أساس الحرية ، بما ان الحقيقة المشخصة هي حقيقة الفعل ، لاحقيقة الحرية . ومع ذلك يبدو من الناحية المجردة ان الحرية اعمق في بنية الإنسان من التفكير ، بل انها ما يمكننا ان نفترضه خلف كل تفكير ، لأن التفكير حركة متجهة إلى ان تصبح عقلاً ، أي رباطاً يربط بحتمياته المنطقية ما يراه التفكير صالحاً للربط . ولكنها متجهة ههنا إلى حتميات من نوع معين « هي حتميات العقل ذاته . وهذا يعني ، ان الحرية هي التي تبني منطق الفعل الذي تقدم عليه بخاصة « وتبني المنطق العام بعامة ، وان يكن بالاعتماد على الصيرورة . ومن هنا لم يكن من الممكن للحرية ان تكون غير منطقية ، مادامت هي التي تبدع المنطق العام والخاص .

٢/٢/٣٠ ولكن الحرية إذ تفعل ذلك ، تعتمد على التلقائية الحيوية انطلاقاً من التشخيص الوجودي . ان عالم التشخيص هو عالم الحتمية ، وعالم التجريد عالم الحرية . ولكن عالم الإنسان عالم الفعل : عالم الحرية والحتمية معاً ، لأنه عالم التشخيص وقد نفذ إليه شعاع التجريد ، شعاع الفكر والعقل . ومن هنا كانت الحرية مقترنة دائماً بحركة الفكر وثبات العقل « وكان كل ما في الوجود يرى بوجهي الهوية والتناقض .

أما في عالم الواقع ، فالحرية تصبح خلقا متجددا ، لأنها بتشبهها  
بمحتميات الحوادث والأشياء ، تؤثر فيها ، وتقلبها من حال إلى حال .  
وهي إذ تفعل ذلك تحول المنطق الصوري إلى منطق تطبيقي يتمشى مع  
الحوادث والأشياء الطبيعية . وبذلك تحول العالم الطبيعي إلى عالم  
معقول . وذاكم هو عملها الإبداعي الكبير . ولكنها وإن فعلت  
ذلك، يمكنها ان تفعل نقيضه أيضا ، فتحول العالم المعقول الذي توصلت  
إليه ، إلى عالم واقعي جديد ، ولكنه من صنع الإنسان هذه المرة .

والحقيقة اننا حينما نقوم بعمل من الاعمال ، تبدأ حريتنا ووعينا  
معاً من نقطة معينة في الموضوع الذي نعمل به : الوعي للاضاعة والحرية  
للمبادأة . قد يبدو ان الوعي أو الحرية يبدأ أولاً ، ثم يتلوه الآخر ، إذ  
ان الحرية لايمكنها ان تعمل من دون اضاعة الطريق امامها ، والوعي  
لايمكنه ان يشرق من دون مبادأة تحفزه إلى ذلك . ولكن التفكير في  
اسبقية الحرية أو الوعي من عمل التجريد ، وفي التشخيص لايعمل  
احدهما من دون الآخر ، فحيث تكون الحرية يكون الوعي ، وحيث  
يكون الوعي تكون الحرية ، ومنهما معاً ينبثق التفكير وينبثق العمل .  
ولهذا كان الوجدان هو ينبوع المشترك الذي يصدران عنه .

- ٣١ -

١/٣١ ومن هنا كنت بما انا وجدان حتمية حية قذفتها الصيرورة  
في حتم من الم حود . ولكنها بما هي حية ، تحمل الوعي والحرية وتستطيع  
ان ترسم خطا فريدا في خضم الصيرورات الجزئية المتلاطم في عباب  
الصيرورة الكبرى : فصيرورتي ليست مستقلة عن الصيرورات الجزئية  
الاخري ، والصيرورات الجزئية الاخرى ليست مستقلة عن الصيرورة  
الكبرى ، لأن جماعها هو الصيرورة الكبرى .

١/١/٣١ والحقيقة انني ابعد ما اكون عن ان اكون حرية خالصة  
كما يذهب إلى ذلك الاجداثيون : فلكي اكون حرا ، لا بد لي من ان

- ١٧٦ -

اكون موجودا ، ولكي اكون موجودا « لابد لي من جسد اتحقق فيه ، وهو جملة من الحتميات الحيوية والنفسية . وانا ما اكاد اتحقق فيه بالميلاد، حتى تكتنفي حتميات الحياة الاجتماعية من كل جانب ، فلا التفت ادنى التفاته إلا وأجد انه لا مفر لي من حتمية إلا إلى حتمية ، فأجدني مأخوذا في حتميات الوجود والصيرورة والحياة والمجتمع والنفس والجسد « وحريتي لا يمكن ان تتحقق إلا بها ومن خلالها .

وهكذا اكون انا ذاتي مزيجا من الحرية والحتمية ، من الامكان والضرورة من الاختيار والجبر ، مما كان ومما هو في طريقه إلى ان يكون، الخ ... ولو انني لم اكن كل ذلك ، لما كان لي ان اقوم بأي فعل، ولكنك محلا للحوادث ، شأني في ذلك شأن الكائنات الجامدة .

ولكن هذا مرتبط بالوعي كما قلنا . وهذا يعني ان الذهن بفكره وعقله يكون بمكانة جملة الحتميات التي تؤدي إلى ممارسة الحرية . غير ان هذا يصدق على الحرية حينما تكون على اهبة التحول إلى فعل ، مما يطرح علينا السؤال عن حقيقة اهبة التحول هذه هل هي بحاجة إلى الحرية أولا ؟

تلكم هي النواة الاولى للفعل ، وما سبق لنا ان اسميناه ريادا ، وهو في حقيقته بنية وجداننا الذي هو مزيج من الحرية والحتمية ، والذي هو على استعداد دائم للقيام بالفعل ، الذي هو في جوهره امتداد له . ومع هذا ليست الحرية في الفكر « وان كان الفكر مرحلة متوسطة لابد منها لتحقيق الفعل المنبثق عنها . فنحن نكون احرارا بكل وجداننا ، والا لم يكن الجسد طيعا للقيام بما نصبر إلى القيام به . اننا في الفعل الحر نشعر بوحدة وجداننا على نحو يغيب معه التفريق بين فكر وجسد ، فنشعر ان حتمياتنا الحيوية تتشبث بالشيء وتتصرف به ، كما لو كان امتدادا طبيعيا لجسدنا . لاشك ان للفكر دورا كبيرا في اضاءة الطريق امامنا إلى الفعل . لكن هذا ليس هو الحرية « بل تمهيد الطريق امامها . وشتان بين القيام بالفعل وتمهيد الطريق للقيام به .

قد يبدو ان الفعل يكون أكثر حرية ، حينما يكون فكرا في بدايته، أي قبل احتكاكه بالواقع الذي يقيد من حريته ، بفرضه حتميات عليه . ولكن الحرية تظل مرتبطة بحتمية معينة ، وان كانت حتمية الفكر بدلا من اصلها الوجودي المائل في الواقع . ولهذا كان الفعل نتيجة ارتباط حرية بحتمية دائما ، وكان الفارق الوحيد بين الامرين ، ان الحتمية الفكرية ألين عريكة من الحتمية الوجودية . لكنها غالبا ماتسبقها ، وتشير اليها وإلى الصعوبة التي نكتنفها . وفي هذه الاشارة ما يكفي لمعالجتها والتغلب عليها . وهذا يبين مدى التعاون بين الوجدان والوجود وكون اولهما منفتحاً على ثانيهما وكون الثاني مستعداً لاسلاس قياده للأول .

٢/١/٣١ وهكذا يبدو ، اننا لانستطيع ان نأخذ الفعل مأخذ الاعتبار ، ونحن نصرف نظرنا عن النتيجة التي ينتهي اليها . فهذه النتيجة تصبح بمجرد تحقيقها حتمية تأخذ مجراها في تيار الضرورة ، ولاتلبث ان تؤثر في ذواتنا أو افعالنا التالية . ان الشجرة قيمتها بشمرها ، ومن دونة لا بد من قطعها وتحويلها إلى حطب يلقي إلى النار .

وكذلك التمرينات الرياضية البدنية تستمد قيمتها من الحالة الصحية التي نكتسبها بها . وإذا كانت لاثحسن وضعنا الصحي ، كانت قيمتها سلبية . وكذلك قل بالنسبة إلى الرياضة الذهنية .

ومن هنا كانت البطانة النفسية التي يستند اليها الفعل هي التي تستند اليها نتيجته : فالفعل ونيجته أمر واحد من الناحية النفسية . ولهذا لم يكن من الحصافة في شيء النظر إلى الفعل بصرف النظر عن نتيجته ، ولم يكن من المقبول من الناحية الاخلاقية ، بعد القيام بأحد افعالنا السيئة ، تسويغه بأن سوءه لم يكن مقصودا . فهذا التسويغ يعني ان الفعل ناقص ، وان فاعله يعترف بنقصه . وهو في هذه الحال مسؤول عن نقصه وعن عدم تدبره وتلافيه . ان الشجرة التي تنقطع عن الاثمار ، والتي يفسد ثمرها بمجرد انعقاده ، لشجرتان لاتستحقان غير ان تصبحا وقودا للنار .



بيد ان الأفعال ليست كلها سواء إلا في التجريد ، وذلك ان كلا منها لا بد له من ان يطابق موضوعه ، وما من موضوع إلا وهو جزئي . لهذا كانت كل افعالنا جزئية ومشخصة وتختلف فيما بينها ، بما هي كذلك : فكل فعل نقوم به ، ننطلق إلى تنفيذه من موقف مشخص ونحن نضع نصب اعيننا غاية محددة ، ولا بد لنا من ان نصوغه وفقا لهذا الموقف وهذه الغاية .

لهذا كان هناك اختلاف بين فعل وفعل في تقنية تنفيذه : فالفعل وان كان في عموميه حرية وحتمية ، إلا انه بما هو جزئي ومشخص يختلف في تقنيته التي لا بد لها من ان تلائم الموضوع الذي يستهدفه الفعل . وليس هذا في مجال الاختلاف بين النظر والعمل ، أو بين السلوك والابداع فقط ، بل بين ما يخص الموضوعات المختلفة في المجال الواحد أيضاً . وإذا اتخذنا لنا مثلاً من العمل الصناعي وليكن النجارة ، كان لا بد لنا من ان نلمس الاختلاف بين صنع كرسي وصنع طاولة .

٢/٣١ ومن هنا كان لكل فعل لمجموعه ، وكان لمجموعه يتلخص في حتميته التي يخلفها وراءه ، والتي هي تجسيد للغاية التي استهدفناها حرية نقول هذا لما تردد على اقلام بعض الفلاسفة من القول بفعل خالص . أما نحن فنرى انه مامن فعل خالص إلا في التجريد . غير ان التجريد ليس حقيقة ، بل صورة لها ، وشتان بين هذه وتلك .

١/٢/٣١ ولهذا كان الفعل الحقيقي مشخصاً . وهذا ان دل على شيء ، فهو يدل على ارتباطات حتمية ، من دون ان يعني انتفاء الحرية في مبتدئها ، في الفعل الصادر عن كائن عاقل له حرية التصرف ، وهو أمام هذه الارتباطات . ولكنها كما هو واضح ، مأخوذة في حبال الحتميات مما يجعل تصرفها الذي يبدأ بحتمية ، وينتقل من حتمية إلى حتمية ، لا بد له من ان ينتهي إلى حتمية . لكنه ينتهي إليها ، بعد ان يكون بما هو فرد ، قد نفذ ما يسعى إليه من غاياته القرينة ، وبعد ان يكون وضع حجرا اولبنة في بناء العالم الإنساني .

ومن هنا لم يكن هناك فعل من دون نتيجة ينتهي اليها . فهو حقيقة قائمة بذاتها ، من محال هذه النتيجة الماثلة للعيان . وعبثا نحاول التمييز بينه وبين نتيجته « بل ان بنا ميلا إلى حد كل ماخطر ببالنا ان نقوم به » وكل ما هممنا به من دون تنفيذه ، طيفا لا ينتمي إلى عالم الواقع . ولهذا كان الايمان بفعل من دون نتيجته « لئمانا اطييعا شبيها بالايمان بالأرهام .

وهكذا يكون لكل فعل مفعوله الخاص « الذي يتحول به إلى حتمية مثل سائر الحتميات » بمجرد القيام به . وهو بما هو حتمية تصدر عنه « يمكنه الالتفات إلى التحقق في مفعول آخر . وهكذا مرة بعد مرة ... بيد ان هذه الحتميات لا تؤثر في تغيير صورة الواقع فقط « بل في صاحب الفعل أيضاً » بما تحيطه من نتائج لا يمكنه التهرب منها .

ومن هنا لم تكن افعالنا معبرة تماماً عن حريتنا « بل كانت مرتبطة بالحتميات المتاحة لنا » في موقفنا في مد الصيرورة . اننا محتومون دائماً بالمكان الذي نكون فيه وهي تصوير بنا ، وباللحظة العابرة التي تفرضها علينا بموجوداتها وحوادثها . ولهذا قلنا : ان حريتنا ليست مطلقة ، وهي مقترنة دائماً بالحتميات المتاحة .

٢/٢/٣١ بيد ان الفرد الإنساني لا يصبح شخصاً بالمعنى الصحيح للكلمة ، إلا بآبائته ذاته بأفعاله الحرة ، التي تخرجه من حتمية الانسياق مع الصيرورة وتجعله يتبنى مواقفه بعد تفكير واختيار . وهذا ما يميز الإنسان من الكائنات الأخرى « الحيوانية والنباتية والجمادة . غير ان الإنسان لا يصل إلى مثل هذه المرحلة إلا بعد نضجه العضوي والنفسي والاجتماعي « مما يدل على ان اكتسابه الحرية أمر معقد غاية التعقيد ، ولا يبلغه في صورته المثلى إلا نفر قليل من البشر .

ولكن ، إذا كان الفعل هو الحقيقة المشخصة التي نعترف بها للشخص ، فان الحرية تكون امراً مفترضاً وراءه . وهي تظل افتراضاً « ما لم تتحد بمحتميتها ، وتتحول إلى فعل . ومن هنا كان العالم المعقول

كله مجموعة من الافتراضات لا يصح منها إلا ما كان من الممكن تحقيقه في الواقع . ولهذا كانت المعقولات غير قابلة للتحقيق كلها ، وكان منها ما يمكن تحقيقه في ظرف دون ظرف ، وفي زمان دون زمان . وهذا يدعونا إلى التفريق بحسب الظرف والزمان ، وبحسب المعقول باطلاق .

وعلى هذا النحو ، يبدو ان الصعوبة التي يعاني منها كل منا ، هي في كونه يقوم بفعل محدد بزمان ومكان معينين ، وأنه لا يستطيع ان يتصرف بشئونه بفعل واحد مستمر لا ينقطع . ان هذا الوضع يجعل حياته سلسلة من الأفعال ، التي مهما تعلق بعضها برقاب بعض ، تظل منفصلة فيما بينها ، وكل منها لابد له من ان يصل إلى نهايته .

وهذا يثير امامنا مسألة البداية وما يرتبط بها من التغلب على عطالتنا الذاتية ، والانتقال منها إلى الفعل الذي يتطلبه الموقف . فهناك حتمية « بل حتميات متعددة ومتنوعة ، لابد لنا من التغلب عليها بأحد افعالنا أو بسلسلة منها . وهكذا نمضي بنا الحياة ونحن نخرج من حتمية إلى حتمية ، بحرية لابد لها من ان تتحول إلى فعل . ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد ، وجود الآخرين وفعالهم المختلفة المقاصد ، إذ ان حريات الآخرين تصبح حتميات معارضة أو مساندة لحريتي . وحتى لو اتت إلى مساندتي « فلا بد لي من ان احسب حسابها في هذه المساندة ، أي ان اتشبهت بها بما هي حتمية تعرض لحريتي .

وهذا يعني « ان شعوري بحريتي وانا اقوم بالفعل « سرعان ما يتبدد بمجرد قيامي به « لأن نتيجته سرعان ما تتحول إلى حتمية تخضع لصيرورة العالم الخارجي « بحيث لا يستطيع السيطرة عليها « إلا بفعل جديد لا يمكن إلا ان يلقي المصير ذاته .

\* —————

## الفصل الثالث

### وحدة النظر والعمل

---

- ٣٢ -

١/٣٢ تكلمنا في الفصل السابق على الفعل الحر . وقد عنيانا به النظر والعمل معاً ، مما يثير التساؤل عن مشروعية ما فعلناه . وهنا نقول : إن النظر والعمل يشتركان بكونهما فعلاً ، لأنهما يصدران عن مصدر واحد هو الوجدان ، ولأنهما يحملان بنية واحدة : الحرية والحتمية ، ولأنهما يتضمن أحدهما الآخر . هذه الصفة الأخيرة هي التي نريد أن نتصدى لها هنا ، لنعبر عن وحدتهما في التشخيص .

١/١/٣٢ ولكي نتبين ذلك ، لنعد إلى تحليل الفعل . رأينا أن الحرية تتحول إلى فعل بتشبيها بحتمية من الحتميات ، سواء أكانت فكرية أم عملية . غير أن الحتميتين غالباً ما تترافقان ، فهما لا تختلفان حقاً إلا في غايتهما . ومن هنا كان الترحح بين النظر والعمل في كل فعل نقوم به ، ما عدا النهاية التي يتحقق بها ، والتي قد تكون نظرية أو عملية . فحتى في تأملنا الفكري الخالص ، نجدنا نقوم بمراوحة عملية ، حينما نقطع سلاسل تأملاتنا ، ونلتفت إلى الواقع ، لنتحقق من مدى تطابقها مع ما يجري فيه .

بيد أننا إذا كنا لا نستطيع أن نحلل الفعل بما هو فعل في أثناء قيامنا به ، فهو ليس عصياً على التحليل قبل قيامنا به وبعده ، إذ إنه بما

هو عملية تأليف تنتج عن تشبث حريتنا بحتمية لخيارها من بين عدد من الحتميات « مؤهل لتحليل حتمياته قبل التشبث بها » وبعد القيام به . فهذه الحتميات هي المعطيات التي يمكننا وضعها تحت نظر التحليل « والحكم عليها قبل التحكم بها وبعده . وهذا يصدق على كل فعل ، سواء كان نظرياً أو عملياً ، سلوكياً أو فنياً .

أما الفعل النظري فهو حرية الفكر وهي تشبث بحتمياتها النظرية وفق آلية معينة ، قد تكون منطق العقل ، أو منطق العواطف ، أو منطق الواقع ، فتستبقي ما ترى التشبث به « وتستبعد ما ترى استبعاده » لكي تولف بما استبقته الحكم الذي تنتهي إليه « سواء أخطأت أو أصابت . ولكنها إذ تفعل ذلك « تفعله بفعل نظري آخر لا يمكن تحليله بما هو فعل ، وإنما بما هو حتمية أو جملة من الحتميات « لا بد لها هي الأخرى من فعل ثالث يحللها . وهكذا ...

وأما الفعل العملي فيمكن تحليله كما حللنا الفعل النظري . ولكن الفعل الذي يحلله لا بد له من أن يكون نظرياً . وليس من المستبعد حينئذ ، أن نكتشف خلله أو خطأه ونحسب نقوم به . وفي هذه الحال « يكون الفعل النظري المرافق له هو هذا الكاشف « ويكون في الوقت ذاته « موجهاً للفعل العملي الذي يسعى إلى إصلاحه . وما قلناه عن الفعل العملي عموماً ، يمكن أن نقول مثله عن الفعل الفني أو التقني خصوصاً . غير أن ناتج الفعل يكون ههنا إبداعياً ، أي ينطوي على جديد . ولا بد لهذا الجديد من أن يأتي من عملية التأليف « لا من عنصر جديد تسرب إلى الناتج من دون علمنا « وإلا لكان الأمر يتعلق بحادث لا بفعل . غير أن الحادث في تسربه اتفاقاً إلى الفعل المبدع ، قد يحسب حسابه في حال وعيه ، في فعل آخر « فيكون وسيلة إبداع ، بعد أن علمتنا الصيرورة إياه . وهذاما حدانا إلى القول ان إبداعاتنا استمرار لإبداع الصيرورة « وانها معلمتنا الأولى .

٢/١/٣٢ ولكن لنر كيف يتضمن النظر العمل ، وكيف يتضمن العمل النظر . إذا تأملنا حقيقة المعرفة ، وجدناها تسعى إلى الماهيات

بتجريدتها من الموجودات وهي ماهيات يقف عندها التجريد وينتهي . ولهذا فهي حتميات يتشبه بها الفعل النظري ، ويتخذها مطية له في إنجاز مقصده العملي . وهذا يعني « أن الماهيات هي الحتميات التي تصل في الوجدان بين النظر والعمل » بين الفكر والإرادة بين عالمنا الداخلي والعالم الخارجي . ولكن هذا ما كان له أن يحدث لولا الجسد الذي هو أداة الحس وأداة العمل ، ولو لم يكن الحس تجريداً أول ، يصبح تجريداً أعلى بتناول الفكر له . هذا التجريد الأخير هو الذي تستند الإرادة إليه حين قيامها بسلوكها الحر « وهو يبين حاجة السلوك العملي إلى الفكر . وإذا كانت هذه الحاجة تعني شيئاً فهي تعني أن الحرية بحاجة إلى الحتمية ، لتحقيق فعلاً : فالفكر يقدم للإرادة حتميات عقلية سرعان ما يحولها إلى حتميات أدوية ، تساعد على تحقيقها عملاً في الواقع .

وهكذا يبدو أن الوجدان يحقق في بحالي النظر والعمل بعضي الأفعال « ويربط بينها حتمية بحتمية ، وأن حريته تكون مقترنة دائماً بالضرورة ، التي يتوجه إلى فهمها نظراً ، والتأثير فيها عملاً ، والإفادة منها لصالحه في تحقيق قصده .

٢/٣٢ وهكذا يبدو أن الفعل الإرادي يعبر عن وحدة النظر والعمل . إنه قصد تبين بعد تفكير وتصميم ، وقد اتخذ طريقه إلى التحقق في العالم الخارجي إيجاباً أو سلباً . ان التفكير فيه يمثل عنصر النظر « والتنفيذ يمثل عنصر العمل ، والعنصران متعاونان ومتكاملان » وهما في تعاونهما وتكاملهما يعبران عن وحدة الوجدان .

١/٢/٣٢ ومن هنا لم يكن الوجدان حرية خالصة « بل حرية وحتمية معاً ، خلافاً للشيء الذي هو حتمية فقط . لهذا رأينا الوجدان دون الشيء مشاركاً فاعلاً في الضرورة التي هي سلسلة من الحتميات يتلو بعضها بعضاً ، انه يدركها حتميات فكرية نظراً ، ويلمح بينها فجوات يمكنه أن يتسلل منها عملاً ، معانقاً بحريته الحتمية المختارة ، ويحولها إياها إلى فعل توجهه الإرادة تحقيقاً .

وهذا يفسر لنا لماذا كان الوجدان عالم الحرية بامتياز ، سواء أكانت حرية النظر أم حرية العمل . لكن هذا لا يعني ، ان الحرية يمكن أن تكون من دون الحتمية فالحرية هي ذات التوجيه حين تثبت بالحتمية . وهذا يفسر لماذا كان تثبت الحرية مقروناً دائماً بالتفكير الذي تستنير به الإرادة .

بيد أن الفعل ، وإن كان يجد أصله في الصيرورة التي صدرنا عنها، غير أنه يكون في عالمنا الداخلي بمعزل عن العالم الخارجي وصيرورته . وهذا يهبنا الحرية لقطع صلتنا بحتمياته ، واختيار الحتمية المرشحة للتحويل إلى فعل . وهكذا يبدو أن صلتنا بالصيرورة لا تنقطع . ولكنها بما هي أصل التعدد ، تتيح لنا إمكان الاختيار بين حتمية وحتمية ، للقيام بالفعل الذي صممنا على القيام به . والحقيقة أن التعدد الذي تحدثه الصيرورة في العالم الخارجي ، ينعكس تعدداً مماثلاً في وجداننا ، ويتيح لنا التفكير والاختيار . وهنا يستعين الفعل بالصيرورة فيحاكيها في تحليلها الموجودات وتأليفها بين عناصرها ، فيختار من العناصر التي انتهى إليها التحليل ، ويؤلف بينها على نحو من الأنحاء ، بعد أن يكون قد نبذ منها ما نبذ . وبهذا تندمج حرته في الحتميات النفسية والجسدية ، متجهة في ميد الصيرورة إلى الحتميات الطبيعية والاجتماعية التي يتحقق بها ، مخلفاً وراءه أثراً من الآثار .

٢/٢/٣٢ ومن هنا كان الفعل الإرادي مسبوقاً بشيئين : التلقائية والتفكير ، فمنهما يتكون . إنه تغيير مؤقت لاتجاه سير التلقائية المسيرة للصيرورة ، والزاجع إلى النقطة التي تراها الإرادة مناسبة لبدء التفكير منها ، ثم العودة إلى بحارة الصيرورة في الاتجاه الذي قررت تحقيق فعلها من خلاله . ولهذا كان في عودة الإرادة إلى النقطة التي يبدأ منها التفكير ، تجميع للذات وإطلاق لها أمراً في اتجاه التنفيذ ، أو كبح لها عنه .

وهذا يعني ، أننا نقوم بالفعل الإرادي ، سواء أنفذنا الفكرة التي راودتنا أم أحجمنا عن التنفيذ . فالتفكير لا ينفصل عن الإرادة

تشخيصاً، وإن كنا نميل إلى الفصل بينهما تجزئياً ، ويمكننا أن نعد الفعل الإرادي قد بدأ منذ أول خاطرة يخطر بها على ذهننا ، حتى لو تراجعنا عنه تقريراً وتنفيذاً ؛ ففي حال تراجعنا عنه ، يكون فعلاً نكصت الإرادة عن تنفيذه « فالنكوص فعل مثل التنفيذ » وإن يكن بإشارة سالبة . وهذا يعني ، أن جوهر الفعل الإرادي في تقرير تنفيذه أو التراجع عن تنفيذه ، وإن جوهر تقريره هو تحديد الحتمية التي ستتثبت بها حريتي أو لا تثبت .

- ٣٣ -

١/٣٣ إذا كان الفعل الإرادي يعبر تعبيراً كاملاً عن وحدة النظر والعمل ، فهو لم يكن محل إجماع من الفلاسفة « الذين كان أغلبهم أميل إلى تقديم الفكر عليه بهذا الصدد . ولكن اختلافهم كان من وجهو نظر مجردة ، خلافاً للنظرة المشخصة التي نأخذ بها في هذه المسألة خصوصاً ، وفي سائر المسائل الفلسفية عموماً .

١/١/٣٣ فمن الناحية المشخصة ، أننا لا نفكر أو نريد إلا أمام عقبة من العقبات التي تواجهنا في عالمنا الذي نعيش فيه . ومن هنا لم يكن من الحق في شيء أن نكتفي بالفكر بداية في البحث عن اليقين ، كما فعل ديكارت ، وكان الأصوب أن نبدأ بالفعل الإرادي ، كما فعل مين دو بيران ، لأننا سنجد عندئذ ذاتنا مأخوذة في شرك العالم ، بأفعالنا وحتمياته التي لا نستطيع أن نصرب صفحاً عنها بوجه من الوجوه .

والحقيقة أن مين دو بيران ، خلافاً لديكارت ، لم يثبت بالـ "أنا أريد" ذاته فقط « بل أثبت معها العالم أيضاً ، بما فيه من مقاومة له . ولولا ذلك لما شعر بالجهد ، الذي كان يشعره بذاته . ولهذا فنحن أميل إلى موقفه منا إلى موقف ديكارت : أنه موقف وجودي واقعي ، على

- ١٨٦ -



مخلاف موقف ديكارت الفكري الثلاثي . وهذا الفارق بينهما يرجع إلى أن أحدهما خيل إليه أنه يستطيع أن يتفلسف من دون جسده ، وأن الثاني لم يشأ أن يتخلى عن جسده ، بل جعله مطية لتفلسفه : فقد طلب ديكارت وحدة الفكر مكتفياً بها ، على حين طلب مين دو بيران وحدة الذات والجسد . ولهذا كان مذهب أولهما قائماً على وحدة الفكر المجرد . وكان مذهب ثانيهما قائماً على الفعل ومقاومة العالم له ، أي على الحرية والحتمية من وجهة نظرنا .

وإذا كان لنا أن نوازن بينهما ، كان لا بد لنا من أن نقول عن أولهما : انه يقيم في عالم من الأفكار المجردة ، وعن ثانيهما : انه يقيم في عالم وجودي مشعشع . ولهذا كان الأول يتحرك بسهولة ، منتقلاً من فكرة إلى فكرة ، على مركب من المنطق النظري . وكان الثاني يتحرك بصعوبة ، متشبثاً بالحتمية إثر الحتمية ، متقدماً على رجليه ، ومستخدماً عضلاته الضعيفة . لإبعاد العوائق من طريقه الضيق ، انهما عالمان مختلفان كل الاختلاف : عالم التجريد وعالم التشخيص . عالم المثال وعالم الواقع ، ويكفي هذا اختلافاً .

ولكن عالم الواقع عالم الوجود المشعشع ، وهو عالم لا تنفع فيه الأفكار وحدها . بل تلك الداخلة في نسيج الإرادة ، أي النظر المتوحد مع العمل . من أجل ركوب متن الصيرورة ، والاتصال بالموجودات والحوادث والأفعال ، فهما وتعاملا .

٢/١/٣٣ بيد أن وحدة النظر والعمل ترتبط بوحدة الوجدان ذاتاً وجسداً . فلو لا الجسد لما كانت معرفة ولا كان عمل . فمما لا شك فيه ، أنه لو لا الذات لما كان هناك تجريد لا بد منه للمعرفة التي تنتهي فتتكون من جملة من الأفكار والعلاقات التي تربط بينها ، كما لا بد منه للعمل الذي يستتير بها . ولكن هذا لا يميز لنا أن نتصور ، ان الذات وحدها يمكنها أن تنفرد بأي منهما ، كما يذهب إلى ذلك الرأي الشائع . وهذا يدفعنا إلى بيان دور الجسد في وحدتهما .

والحقيقة أننا إذا فحينا دور الجسد عن المعرفة « خلقتنا كل الصعوبات النظرية في إمكانها » انها تصبح حينئذ ، معرفة ظاهرة أو فكرة « كما رأى الظهريون أو المثاليون » أو تفتح الأبواب على أوسعها أمام الشك والنسبية « كما فعل الريانيون والنسبانيون . غير أننا نرى خلافاً لهؤلاء وأولئك ، إننا بالجسد نترسخ وجوداً بين الموجودات ، وبالوعي المتوحد مع الوجود المشخص ، نشاركها الصيرورة وما تحمله من معطيات عنها ، فلا تبقى معرفتنا معرفة ظاهرة أو فكرة « ولا تترشح أمام هجمات الشك والنسبية » بل تصبح معرفة وجودية مشخصة ، آلتها الوجدان كاملاً ، إذا كانت مباشرة « ومعرفة أساسها الوجود المشخص » إذا كانت غير مباشرة ، أعني كلية مجردة . وهذا يمكننا من أن نعمل ونؤثر بها في الموجودات المختلفة ، بتوسط الصيرورة ذاتها .

وهذا يعني « أننا ونحن نعي موضوعاً من الموضوعات » ونتوصل إلى معرفته « لا نفعل ذلك من دون جسدها » وإنما به ، فهو الذي يحدد لنا المسافة التي تفصلنا عنه « والجهد الذي علينا أن نقوم به لبلوغه » فالوعي الذي نعيه به لا يمكن أن يظل بمعزل عن الجسد في المعرفة المباشرة « ولا يمكن الإغضاء عنه في المعرفة غير المباشرة » إذ إن الجسد هو الحد الفاصل بيننا وبين الموجودات من ناحية ، والمسكن الحقيقي الذي نقيم فيه في الوجود المشخص من ناحية أخرى . هذا إذا كان لنا أن نفصل بيننا وبين جسدها ، كما تملي علينا لغة التجريد .

غير أن لغة التجريد ، لغة الكليات والعموميات ، ليست هي اللغة المباشرة التي نفهم بها الوجود وموجوداته ، بل هي مبطنة بلغة أخرى بسيطة « يخاطبنا بها الوجود وموجوداته مباشرة ، ومدى الاعتماد عليها هو الذي يعطي الفكر المحرد مصداقيته . ولهذا كنا نستطيع التفكير في الوجود ، وإحلال الفكر محل الوجد الذي يقوم الوجدان به في قبضه على الوجود : فالوجد فكر وعمل ، وبه كان

تتعاونهما وتعاونهما في المواقف الإنسانية المختلفة ، يكون العلم النظري ، والسلوك الأخلاقي الموجه ، والإبداع الفني ، والاستحداث التقني .

وهذا ينتهي إلى أن حياة الفكر ليست خالصة تماماً ، فهي في أنقى صورها تفترض العمل مضمرأ وراءها . قد تكون أنقى ما يكون النقاء في بداية الوعي ، وقبل أن يتحول الوعي إلى تفكير ، إذ أن بداية التفكير تتضمن دائماً هدفاً يسعى إليه ، وهو عملي دائماً ، مهما كان النظر فيه غالباً .

٣/١/٣٣ وهكذا نجد أن الفعل في تشخيصه البدئي ، نظر وعمل معاً . ولكن النظر فيه يكون مجرد وعي يضئ ساحة العمل ، على حين يكون العمل ما زال تلمساً . فما يكاد يتضح مجال الرؤية أمام العمل ، حتى يكون الوعي قد تحول إلى فكرة ، ويكون التلمس قد تحول إلى خطة عملية واضحة الخطوات ، بيد أن هذه المرحلة الأخيرة لا نصل إليها إلا في حالات غير عادية ، غالباً ما تكون نتيجة الدرس والتصور المسبق لهدف محدد . والحقيقة أن الذات تدرك في الفعل علاقة ما هو بالقوة بما هو بالفعل ، وعلاقة الوسيلة بالغاية . وهذا يقودها إلى رؤية كيفية تكون المعرفة من جهة ، وإلى رؤية كيفية استخدام الوسيلة الملائمة في تحقيق الغاية المرجوة من جهة أخرى . وهذا لا يلبث أن يتحول في الذهن والتجربة ، إلى علاقة مشخصة تربط النظر بالعمل ، وتجعل من أحدهما وجهاً للآخر .

ومن جهة أخرى ، يتبدى الجانب العملي في التفكير النظري في محاولة انتزاع الذات من الجسد ، بغية انصرافها هي ذاتها إلى التأمل : فلولا هذه التهيئة العملية ، لما كان بالمستطاع الانتقال إلى التأمل . وفضلاً عن ذلك ، هناك دائماً جهد المحافظة على الوضع بشكل أو بآخر . غير أن هذا يظل هامشياً ، ولا يمس صميم المسألة ، إذ إن ما يمس فعلاً ، هو أن المرء مهما حاول ، يظل يمزج النظر بالعمل ، وإن كان ذلك ضمناً : فما دام الهدف عملياً ، فإنه يمتنع على النظر أن يظل بمعزل عن العمل . وهذا ما نلاحظه بوضوح في مسائل حياتنا

العملية من جهة ، وفي مسائل المعرفة في العلوم الاستقرائية من جهة أخرى .

غير أن النظر والعمل وهما يلتقيان عند أمر معين ، لا يلبثان أن يفترقا عنده أيضاً . هذا الأمر هو الماهية : فارتباط الفعل بالماهية ، سواء أكان نظراً أم عملاً ، وامتتاحة منها توجهه ومقوماته « هما دليل على توحيدهما في الوجدان ، وعلى أن الفصل بينهما في التجريد ضروري لوضوح التصور من ناحية ، وأحكام التنفيذ من ناحية أخرى . وهنا نلاحظ أن الفعل إما أن يكون نظرياً أو عملياً « وانه حينما يكون نظرياً لا ينطوي على أي أشكال ، وأن الأشكال إنما يكون حينما يكون عملياً . وفي هذه الحال لا بد من التوقف لتبديده . ونحن نرى أن العمل يكون عشوائياً ، إذا هو لم يستهدف بالماهية ، التي تفسح أمامه السبيل إلى التقويم الذي ينير له مراحل العمل ، والذي من دونه يصبح رد فعل آلياً ، لا تزوده الماهية بأي بصيص نور . ولا شك أن هناك فارقاً كبيراً بين العمل ورد الفعل .

٢/٣٣ ومن هذا يبدو لنا ، أنه لولا وحدة النظر والعمل لما أمكن قيام العلم ولا الأخلاق ولا الفنون . فوحدة النظر والعمل هي التي تمسك بعلاقة الذات والموضوع ، تارة بتغليب النظر ، وأخرى بتغليب العمل ، في هذه المجالات الثلاثة . وهذا كما رأينا مرتبط بالوجود وصورته « من خلال الوجدان ذاتاً وجسداً .

١/٢/٣٣ والحقيقة أن بين جسدي كما أجده متحققاً في مد الصيرورة بالفعل ، وذاتي كما أتصورها وراء الفعل « لصلة حميمة تربط بين الذاتية والموضوعية : إذ بالفعل أدرك ما يجري في عالمي الداخلي « وبالجسد أقيم صلة بيني وبين الموضوعات وبالربط بين الفعل والجسد « ارسم همزة الوصل بين العالمين الداخلي والخارجي « ثم يأتي ويعزز ذلك ، أنني بما أنا موجود « أشارك الموجودات الجزئية الأخرى في الانتماء إلى أصل وجودي كلي واحد .

انه ما يكاد يبدو موضوع من الموضوعات طافياً على صفحة الصيرورة ، حتى يبدأ التفكير حوله وحول صيرورته ، وعلاقتهمما بالصيرورة الكبرى ، وكيفية نسجهما العلاقات المختلفة مع الصيرورات الجزئية الأخرى . فالوعي بداية تفكير ضمن دائرة محددة أولاً ، ولكنها لا تلبث أن تتسع باستمرار « وفقاً لحركة التفكير وتنقلاته . لهذا قلنا : إن الذات المفكرة تضع ذاتها ، حينما تضع العالم أو شيئاً من أشيائه ، سواء كانت مأخوذة في مد صيرورته ، أو ممتطية إياها ، تنفذ أفعالها بتوجيهها إلى أحد تياراتها . في الحالة الأولى تكون محتومة بها ، وفي الحالة الثانية تكون حرة تفيد من حتميتها . بيد أن خط الاتصال بين الأفعال المتحققة ، ليس وقفاً على الصيرورة وحدها ، بل لا بد للتفكير والإرادة من أن يسهما فيه إلى جانبها ، وإن كانا في كثير من الأحيان ، يخرجان من امتطاء صيرورة جزئية إلى صيرورة جزئية أخرى . ومع ذلك ، انه ليس من المستبعد في أحيان أخرى ، أن نقوم بفعلنا الأول ، ثم نترك لحوادث الصيرورة أن تقودنا بآليتها ومفاجأتها ، كما يحدث في أمورنا العادية .

غير أن الاعتقاد الشائع يذهب إلى أننا حينما ندرك شيئاً من الأشياء ، ننصرف إليه بكل وعينا ، ونذهل عن إدراك لعالم وعن إدراك أنفسنا . ولكن الحقيقة هي غير هذا : فنحن ندرك الشيء ، وندرك أنفسنا وهي تدركه . وندرك أن هذا وذاك يحدثان مع إدراكنا العالم الذي يتساكن فيه الموضوع المدرك مع الذات المدركة . ولكن ، لماذا ذهب الرأي الشائع هذا المذهب ؟ لاشك أن لهذا سبباً . ونعتقد أنه الانصراف الكلي إلى الشيء موضوعاً الإدراك ، فهو انصراف يميل بنا إلى الاعتقاد بأن الموضوع استقطب كل انتباهنا . وهذا صحيح ضمن حد من الحدود ، وليس صحيحاً باطلاق ، إذ ان هناك هامشاً إدراكياً يحيلني أنا والموضوع المدرك إلى العالم « مع إشارة تتجه راجعة من الموضوع المدرك إلى الذات المدركة ، وتلفها في جو الإدراك .

٢/٢/٣٣ والحقيقة أننا بالفعل وحده نثبت لأنفسنا واقعية العالم وما فيه : فالوعي الذي ينتهي إلى المعرفة هو صدى للوجد الذي يصل الوجدان بالوجود ، ويجعل علاقتهما بعيدة عن أن يتناولها الشك. بما هي كذلك . ولكن مجرد العودة إلى التشعبيص الذي يربطها به « من شأنه أن يردنا إلى اليقين الوجداني بالوجود . ومن هنا كانت علاقتنا بالوجود ومعرفته وطيدة ، لا يصيبها الوهن إلا في حالتين فقط : المرور بإحدى الحالات الشاذة أو التجريد . ومن هنا لم تكن علاقتنا بالوجود محل إشكال حقيقي . فليست الحالات الشاذة هي معيار التقويم والحكم ، بل الحالة السوية . وفي هذه الحال ، تصبح المهمة المنوطة بنا « هي كيف نعلل الحالات الشاذة بالقياس إلى الحالات السوية .

إنني كثيراً ما أنحو باللائمة على نفسي « لأمر أعتقد أنني أخطأت فيه ، وهو أمر لا مناص من الخطأ فيه ، مهما اتخذت من تدابير احتياطية، نظراً لسعة الكون ، وتعقد حوادثه والعلاقات التي تربط بينها، وكثرة الفاعلين فيه ، واختلاف اتجاهاتهم . ولكنني حينما أتأمل الموقف وما أقدمت عليه « وما كان بإمكانني الإقدام عليه « أتبين أن كل إجراء كان بإمكانني أن أتبناه ، كان لا بد من أن يؤخذ عليه « ما أخذ على الإجراء الذي اتخذته . أن نصيبنا الخطأ مهما ادعينا أننا نفلذنا إلى أسرار هذا العالم « وأحطنا علماً بمجهولاته ! ...

- ٣٤ -

١/٣٤ قد يبدو أنني لا أكون موجوداً ، إلا في اللحظة التي أفعل فيها ، وأن حياتي مجموعة من النقاط المتتابة ، وأن الصيرورة التي أمتعّطها ، من شأنها أن تحقق تياراً يصل بين هذه الأفعال أو النقاط ، على نحو ينفخ فيها الحياة « فيجعلها هي الحياة .

١/١/٣٤ والحقيقة أن كل انفصال يبني وبين الموجودات هو انفصال نسبي يمكنني أن أحوله إلى اتصال على مستوى النظر أو

العمل. ومن هنا كان الانفصال القائم بيننا ، قائماً على قاع الوجود، وفي غمرة صيرورته ، وهما بما هما كذلك « وسيلة رفع الانفصال » وتوفير الاتصال ، مما من شأنه أن يجعلهما يتناوبان عليّ وعلى الموجودات الجزئية « كلما أردت ذلك ، وكلما كانت حركة الصيرورة تتيح ذلك .

وهذا يعني « ان الفعل والصيرورة هما المفتاحان المستخدمان لوصل علاقتي بالموجودات الجزئية أو فصلها . لهذا كانت العودة إلى الصيرورة هي التي تعطينا فرصة معرفة إمكاناتها « فتمكّنا من اختيار بعضها الذي يحقق أغراضنا .

ومن هنا كانت الصيرورة في أصل كل فعل « نظراً كان أو عملاً: إنها هي التي تحول السرمدية إلى زمان « فتحول بذلك الإمكان إلى فعل يتحقق من خلاله ، ويخلف وراءه أفولته التي لا تلبث أن تستحيل إلى حتمية « شأنها شأن الموجودات الجزئية تتقاذفها الصيرورة في خضمها العارم . فمن دون الصيرورة « لا يستطيع أحدنا أن يقوم بأي فعل « إذ يغيض عندئذ معين الإمكان ، ويصبح كل شيء يخضع لكل شيء . وتسود الحتمية في كل مكان .

والحقيقة أنني حينما أقوم بفعل من الأفعال « يكون الوجود المشخص مجنّداً نفسه لخدمتي « ابتداء من النقطة التي أقف فيها ، وابتداء من اللحظة التي أشرع بتنفيذه فيها . ولهذا تكون كل إمكاناته معروضة عليّ حريتي ، لتتشبث بها ، من أجل الفعل . ولكن مدى معرفتي وتجربتي يتدخل في الأمر . فما أكثر الإمكانات المعروضة أمامي « والتي لا أستطيع الإفادة منها ، لجهلي وقلة خبرتي !

٢/١/٣٤ ومن هنا كان تطوري وتطور ما يحيط بي مما يقع في متناهي ، سلطتي ، وما قلته عن نفسي يصح على غيري وعلى الجماعات البشرية كلها . وهنا تتداخل نتائج فعلي بنتائج أفعال الآخرين ، أفراداً وجماعات . وهي مرحلة مشروطة بما قبلها ، بالقياس إليّ وإلى

الجماعات البشرية بيد أن الصيرورة هناك « تسهل عليّ فعلي وعلى الآخرين أفعالهم . ولا يقتصر أمرها على ذلك ، بل تجعل أمر التلاقي بينها ، وتمازجها على أشكال مختلفة ، ممكنين . فإذا بنا نتبادل فيما بيننا المعارف والخبرات . وفي هذا يبدو غنى الوجود غير المحدود الذي توزعه صيرورته على الأفراد والجماعات في كل مكان وزمان : إنه هذا الفيض الذي لا ينفد ، والذي يتجدد باستمرار ، فيغذي إيماننا ، ويستحث أفعالنا على الصدور عنا ، والتحقق في الواقع .

ولكن « إذا كان الفعل « سواء في ذلك المعرفي والأخلاقي والفني، يستمد مقوماته من الصيرورة ، كان لا بد لكل فعل من أن يتطابق معها على نحو الخاص : فالمعرفة الصحيحة هي المعبرة عن هذه الصيرورة ، أو أحد تياراتها الجزئية « أو صورة من صورها المجردة ، الخ ... والسلوك الأخلاقي هو المسير في انسجامه لهذه الصيرورة ، أو أحد تياراتها « أو إحدى صورها ، الخ ... والعمل الفني هو المسير في تعبيره لتعبير الصيرورة عن ذاتها « أو أحد تياراتها ، أو إحدى صورها « الخ ... وفي ذلك كله يقوم التقويم بدور كبير : ففي لقاء الفعل الإنساني بالوجود من خلال صيرورته « يتقاطع الزمان والسرمدية « فيلتقي الجزئي بالكلّي ، وتتدخل الذات « فتحدث التقويمات المختلفة ، من حقيقة وخير وجمال . إنه موقف الإنسان في وسط الوجود ، وهو موقف تقويمي على أحد الأنحاء الثلاثة . وهذا يوضح كيف تنحصر العلاقة التقويمية في رؤية الجزء في نطاق الكل ، سواء أكانت من خلال الحقيقة أم الخير أم الجمال .

٢/٣٤ بيد أن علاقة الفعل بالصيرورة هي علاقته بالوجود في الوقت ذاته . ومن هنا كان لا بد لنا من الفحص عن علاقة كل من النظر والعمل بالوجود . لكن أغلب تساؤلات الفلاسفة انصبّت على علاقة المعرفة بالوجود ، مثل : هل ما نعرفه هو الوجود أم أنه يتحول في أذهاننا إلى شيء آخر ؟

١/٢/٣٤ نظرا لاختلاف الفلاسفة في إجاباتهم عن هذا السؤال « لا بد لنا نحن أنفسنا من إعادة طرحه « ومحاولة الإجابة عنه « بالتمهيد



بالحديث عن حقيقة من يعرف . أمّا من يعرف فهو الذهن « وهو الجانب العارف من الذات . غير أن الذات ليست ذهنًا فقط ، بل هي ضمير وبديع أيضاً » وهي لا تنفصل عن الجسد في تشخيصها الوجودي، الذي هو الوجدان . بيد أن الوجدان ليس في فراغ ، بل في الوجود المشخص الذي صدر عنه ، ويستمد منه مقومات وجوده . ومن هنا كانت صلته به مباشرة « فهو ابنه المستقل عنه ، من دون أن يكون استقلاله استغناء . لهذا فالوجود يحتضنه ، وهو يعبر عنه تعبيراً سرعان ما يتخذ صورة العمل سواء أكان سلوكاً أم إبداعاً .

وهذا يعني ، أن الوجدان ، بما هو ذهن وضمير وبديع ، متصل منذ البداية بالوجود المشخص « وليس من هوة تفصل بينهما لا في النظر ولا في العمل ولا في الإبداع : فالوجدان في الوجود المشخص ، كان فيه « وسيظل فيه . ومن هنا كان الوجود المشخص هو الجسر الذي يهيئ الاتصال بين الوجدان والموجودات الجزئية في المعرفة والسلوك والإبداع ، وكان في الحالات الثلاث حرية محتومة وحتمية حرة .

• أمّا من حيث هو ذهن فهو حرية محتومة بالوجود المشخص وموجوداته « محتوم بخصائص موجوداته التي يكون معرفته عنهما ، وبالعلاقات التي تقوم بينها في الشيء الواحد « والنوع الواحد ، الخ ... ولكنه حر في تكوين ماهياتها « باستبعاد بعض صفاتها واستبقاء بعضها الآخر . ولهذا فهو في عمله وإبداعه لا يستطيع أن يشيخ بأنظاره عن هذه الخصائص ولا عن علاقاتها الوجودية .

ولكن الضمير لا بد له من أن ينطلق من الحقيقة التي يصل إليها الذهن ، والتي لا يستطيع أن يفلت من حتميتها وهو يسعى إلى تحقيق الخير . ولهذا فهو من هذه الناحية حتمية . لكنه ما يكاد يتطلق منها ، حتى يكون موجهاً بحرية تسعى إلى الخير ، ووفقاً للأوضاع التي يكون فيها في الموقف الأخلاقي بمعطياته المشخصة التي لا يمكنه تجاوزها : إنه يصنع أعماله الخيرة بمحتميات صورة الخير والموقف الأخلاقي ومعطياته .

أمّا البديع فهو حرية محتومة « حينما يسعى إلى استمداد صوره من العالم الخارجي ، مهما حاول أن يتعد عن صور أشيائه الواقعية . وهو هنا محتوم بحتمية مزدوجة : حتمية الأشياء وموّناتها المختلفة ، وحتمية العالم في إبعاده الوجودية . وهذا ينتهي إلى أنه حرية محتومة ، وإن كان هنا أكثر حرية في تصرفه بالأشياء ومكوّناتها . ولكنه حتمية حرة « حينما يقوم بوظيفة المنسق بين الحقيقة والخير . وفي هذا تصبح قيمة الجمال هي العليا فوق الحقيقة والخير معا . وهي من هذه الناحية تبدأ بالتنسيق بين الحقائق الجزئية والخيرات الجزئية « لكي تنتهي إلى التنسيق بين الحقيقة الكلية والخير الكلي .

ولهذا كانت قيمة الجمال أعلى مكانة من قيمتي الحقيقة والخير ، وكان البديع أعلى شأنًا من الذهن والضمير ، من هذه الناحية . وهذا يعني ، أن البديع له درجتان : دنيا يكون فيها في مصاف الذهن تقريبا ، وعليا يكون فيها أعلى من الذهن والضمير معا . وعلموه هذا يأتيه من مستوى حرية التصرف التي يتمتع بها . فهو في درجته الدنيا « أكثر حرية من الذهن في تصرفه بالاحتميات ، وفي درجته العليا « أكثر حرية في تصرفه في مطابقة الفعل الأخلاقي مع حقائق العالم وأشيائه .

٢/٢/٣٤ قد يبدو أن في الأمر التباساً بين الحرية والاحتمية . وهذا التباس قائم سببه التجريد الذي يفصل بين الحرية والاحتمية في الفعل ، والذي ينال الفكر كما ينال العمل . غير أنه ما من حرية وحتمية منفصلتين في التشخيص « سواء في الفكر أو العمل « لأنهما شيء واحد في الفعل ، ومحاولة الكلام على كل منهما « وكأنها مستقلة عن الأخرى ، هي التي توقعنا في هذا الالتباس .

ولهذا يمكننا أن نرى في الفعل البديعي في صورته العليا محاولة مطابقة بين الخير والحقيقة ، أي إنزال صورة الخير إلى مستوى الحقيقة وما دامت الحقيقة هي أقرب ما يكون إلى الحتمية المعرفية « وصوره الخير أقرب ما يكون من الحرية في العمل الأخلاقي « فإن الاتحاد بالخير

إلى مستوى الحقيقة « يعني مطابقة الحرية للحمية . وهذا يعني بدوره « إن المثال الأعلى هو مطابقة حرية الفعل الفني لحتميات العالم وأشياءه . ولا عجب في ذلك ، فالحقيقة والخير والجمال هي صور مجردة من الوجود المشخص وفقاً لمقاصد الوجدان « وهي بما هي كذلك ، تترك بعداً بين الذات والوجود يتيح القيام بأفعال حرة مختلفة ، يهمنها منها الفعل الفني هنا . ولكنها في التشخيص شيء واحد ، ولهذا كانت حتميات مرتبطة بالحمية الكبرى ، وكان المثال الأخلاقي الأعلى هو العودة إلى حتميات العالم وأشياءه ، للانسجام معها على خير وجه .

- ٣٥ -

١/٣٥ بيد أن وحدة النظر والعمل ليست من الأهمية بمكان ، لولا العلاقة الوثيقة بين الوجدان والوجود : إذ إنها هي التي تضمن نجوع العمل الذي نقوم به « استناداً إلى المعرفة التي حصلناها . فهنا تكون صيرورتنا الذاتية في تماس مباشر مع صيرورة الوجود في حالتي صدورها عنها نظراً « وارتدادها إليها عملاً سواء في حياتنا اليومية أو في تفكيرنا العلمي وإبداعنا الفني .

١/١/٣٥ والحقيقة أن الوجود يتحقق بصيرورته في موجودات جزئية ، على حين أن الإنسان يحقق وجوده في مآثر وروائع مختلفة من صنعه . غير أن تحققات الوجود طبيعية تتبع آلية ترتبط فيها الحتميات في سلاسل بعضها آخذ برقاب بعض ، على حين أن تحققات الإنسان إرادية تتبع نظام الحرية التي تتشبه بحتمياتها بعد روية واختيار .

ومن هذا يتضح مدى التوافق بين الإنسان والوجود المشخص ، بين الصيرورة والفعل . ولا عجب في ذلك ، فالإنسان ابن الوجود وصيرورته ، والفعل ابن الإنسان والصيرورة . ولكن هذا التوافق لا يفي الاختلاف : فالصيرورة آلية محضة ، والفعل آلية موجهة بالتفكير

- ١٩٧ -

توجيهاً حراً . ولكن هذا ما نلمسه بالهداهة « بالإضافة إلى أفعالنا التي نقوم بها « فنشعر بها وهي تنبجس من أعماقنا . وليس الأمر كذلك ، بالإضافة إلى الآخرين من أبناء جلدتنا « فلولا التواصل الذي يقوم بيننا وبينهم ، لما لمسنا بهذا الصدد ما نلمسه بالنسبة إلى أنفسنا . إن هذا التواصل هو الذي يجعل أحداً يعيش حياته وحياة الآخرين ، فيفيد من تجاربهم ، ويصبح بذلك نافذاً إلى دخيلتهم : فالعابرة في العلم والفن والفكر والفلسفة ليسوا في نهاية التحليل ، إلا أولئك الذين فتحوا أنفسهم على تجارب الآخرين « أحيائهم وأمواتهم .

٢/١/٣٥ وهذا يعني « أن نظام الصيرورة لا يشبه نظام الفعل ، فهو نظام طبيعي لا يستجيب إلا إلى حاجات الإنسان الطبيعية . أمّا حاجاته التي يتميز بها من سائر الحيوانات ، فكانت متوقفة على أمور كان عليه هو ذاته أن يدعها . كان عليه ، منذ أن أراد أن يصبح كائناً متميزاً ، أن يغير من معالم بيئته الطبيعية « وأن يحولها إلى بيئة حضارية « أي إلى بيئة إنسانية . وبذلك قام نظام إنساني فوق النظام الطبيعي . وإذا أنعمنا النظر قليلاً في ذلك « وجدنا أنه نتيجة الفعل الإنساني وهو يمتطي متن الصيرورة ، التي ما كان له لولاها أن يبدأ بإقامة الحضارة .

وهذا يظهر بوضوح لا لبس فيه « أن إبداع الفعل الإنساني استمرار لإبداع الصيرورة ، ولكن على مستوى غير مستواها الأول . فما يضيفه الإنسان إلى العالم الطبيعي لا يعدو كونه صورة جديدة يضيفها إلى صورته القديمة . وإذا كان من فرق بين هذه وتلك ، فهو الفرق بين الطبيعي والاصطناعي .

والحقيقة أن في القبض على ينبوع الذي يصدر عنه الفعل « قبضاً على فعل الإبداع الذي يدع كل شيء « والذي نتعلم منه كيف نقوم بالإبداع ، لا بمجرد التعلم ، بل بالتواصل معه تواصلاً حياً : فالإبداع لا يتعلم على أي نحو كان « بل يعيش بعمق بكل ما يزخر به العيش من تجدد مستمر : إنه حياة خلقة ، لا مجرد فكرة ترد على

الخاطر . وفضلاً عن ذلك ، إننا بالفعل نذوق فنون الآخرين وآدابهم ،  
ونفهم نظرياتهم العلمية والفكرية والفلسفية . وإذا كان هذا ممكناً فلأن  
هناك قاعاً إنسانياً مشتركاً يردده كل منا ، ويستطيع أن يصب فيه نتاج  
عبقريته . وهذا يفسر لنا لماذا كان من الممكن قيام تراث قومي مشترك  
أو إنساني عام ، ينهل منه أفراد الأمة الواحدة أو الأمم كلها .

٣/١/٣٥ وهكذا يبدو أن الفعل بما هو إنساني ، يختلف عن  
الضرورة في مضمونه ، فهو تعبير عن فاعله انفعالاً وتفكيراً ونزوعاً .  
ومن هنا تدخله العاطفة والفكر والإرادة ، بخلاف ما يحدث في  
الضرورة، فهي آلية وحتمية . والحقيقة أن الفعل مصدر كل ما تحققه  
الحضارة ، وما تزدهر به الثقافة : مصدر الصناعة والزراعة والتجارة  
والآداب والعلوم والفنون والفلسفة .

غير أن هناك قرابة رحم بين الفعل والضرورة ، وهي تقوم على  
ارتباطهما بالحتمية التي تنتج عنهما : بيد أن هناك اختلافاً بين حتميات  
هذه وحتميات تلك ، بالوسط الذي يمر به هذا وتلك : فحتمية  
الضرورة ابنة حتمية مماثلة ، وحتمية الفعل ابنة حرية عاقلة ، وهي بما  
هي كذلك ، ترتد إلى الحتمية الكبرى ، ولكن بعد لأي ، وباختيار  
طريق طويلة ملتوية ، فعلى المدى البعيد ليس هناك سوى الحتمية . ومن  
هنا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يخالف الحتمية الكونية ، وإن  
يكن إلى حين ، و ببعض أفعاله فقط .

٤/١/٣٥ وهذا يبين أن الضرورة تترك في وجداننا صدى هو  
بداية فعل ، لا تلبث الحرية أن تتناولها وعياً ، وتحيله إلى الذهن فكراً  
وعقلاً ، ليرى فيه ما يرى ، تمهيداً لإعادته إلى الحرية ، لتنفيذه عملاً  
يتخذ مكانه في العالم الواقعي تحقيقاً . وعليه ، يكون كل ما يحدث في  
وجداننا ، امتداداً لما يحدث في الوجود المشخص ، نظراً كان أم عملاً .  
والحقيقة أن هناك تبادلاً في الأثر والتأثير بين الفعل وما ينتج عن  
الضرورة من حوادث تعدل في الموجودات الجزئية كونا وفسادا وتغييراً .

فإذا كنت مقدماً على فعل من الأفعال ، كإحراق أوراق كنت كتبتها ، فإن أول ما يجب عليّ فعله أن أضع هذه الأوراق في وضع يحقق هذه الغاية ، من دون أن يتفاعل مع الأشياء المحيطة « ويؤدي إلى حريق يتجاوز ما أردته فعلاً : إنني من ناحية وضعت الأوراق في بحرى الصيرورة ، حينما قربت منها عود الثقاب المشتعل ، وعزلتها من ناحية أخرى « عن الأشياء القابلة للاحتراق ، فجرت الأمور وفق التخطيط الذي وضعته ، بيد أن الأمر قد يختلف ، إذا كنت أبغي إشعال حريق في المنطقة . ففي هذه الحال يكفي أن أقوم بإشعال عود الثقاب ، من دون عزل الأوراق المشتعلة عما يحيط بها ، تاركاً للصيرورة أن تعمل عملها . وهذا يبين تكيف الفعل بالصيرورة « وتكييفه لها . ومن هنا كان هناك تضاد بين الحادث والفعل ، جوهره القوة التي تكون عمياء في الصيرورة ، ومتبصرة في الفعل ، من دون أن يعني هذا التبصر دائماً التوجه نحو الخير . لا شك أن الفعل بحاجة إلى القوة يتحقق بها ، شأنه في ذلك شأن الحادث . غير أنه يستعملها وفق غاية مروّاة - اتخذت في موقف معين بعد قطع تيار الصيرورة . ومن هنا كانت القوة في الحادث قائمة على أساس القسر « وخالية من التفكير « خلافاً للقوة في الفعل « التي تظل مشبعة به .

ومع ذلك ، فمهما فعلنا لا نستطيع أن نستبعد أثر الصيرورة في الفعل . صحيح أنه يعبر عن حقيقتنا بما نحن فاعلون ، ولكنه يستقي مادته من موقفنا في العالم الخارجي ، ولا يمكنه إلا أن يتحقق فيه عملاً ، وإلا أن يكون صدى له نظراً « ولا بد له في كلتا الحالتين من أن يكون مراعيًا لشروطه وقوانينه . وهذا يجعل حريتنا ، سواء أكانت عملية أم نظرية ، تتشبث بمحتمياته التي لا يمكنها إلا أن تتكيف بها ، مهما حاولت أن تكون ذات نزعة استقلالية .

٢/٣٥ وهذا يعني « أن حريتنا ليست مطلقة ، واننا ننطلق بأفعالنا منها ، ونحن مقيدون بمحتمياتنا وبمحتميات العالم . وهذا الذي نقوله

عموماً يصدق على الفعل النظري والعملي خصوصاً ، سواء أكنّا بصدد السلوك الأخلاقي أم بصدد الإبداع الفني . وهذا يصح في حالتي القيام بالفعل أو التخلي عنه .

١/٢/٣٥ والحقيقة أننا في غمرة الوجود لا نستطيع إلا أن نفعل « لأن امتناعنا عن ذلك ، يفسح بغيابه المجال أمام فعل آخر ، لا بد لنا أن نقبل نتيجته » وإن كنا لم نقصد إليها . وذاكم هو الافتحار الزافقي الذي لا يمكننا الفرار منه .

هذا عدا أن ترك الفعل إطلاقاً معناه أن الإنسان لم يفد على الوجود ، وأن الصيرورة ما تزال تتوالى فيه بحوادثها واحداً بعد الآخر ، كما كانت « غير أن الإنسان وفد على الوجود بصيرورته » وأصبح يزاحم حوادثها بأفعاله سلوكاً وإبداعاً وقد كان وجدانه هو البؤرة التي ينعكس فيها الوجود وصيرورته « فينفعل بحوادث الموجودات الجزئية ، ويشهد عليها ، ويتطوع في بعض الأحيان للتدخل في مجراها ، وتعديل علاقاتها لصالحه ، في بؤرة الوجدان هذه يتحول الحادث إلى فعل ، سواء أكان فكرياً أم إرادياً .

ومن هنا كانت الإرادة وما تتضمنه من تفكير ، هي الفعل الذي يندمج في الصيرورة ، من حيث هي فجوة الإمكان ، ويحوّله إلى واقع من صنع الإنسان « جاللاً بينه وبين أن يصير واقعاً من صنع الطبيعة : فالفعل الإرادي هو تشبث بإحدى حتميات الصيرورة « في سبيل التدخل في عملية الخلق » وتحويل اتجاهها الطبيعي إلى مسار إنساني . فما يبدعه الإنسان كان قد بدىء بإبداع عناصره في رحم الصيرورة ، وما على الإنسان إلا أن يتابع إبداعه على مستوى آخر غير المستوى الطبيعي .

غير أن ركوب الإنسان متن الصيرورة بأحد أفعاله ، لا يلبث أن يطلعه على التعدد والاختلاف وراء الوحدة والتماثل وهذا ما يفسح أمامه سبل الفهم والعمل ، و-بع الطبيعي بالطابع الإنساني . لقد شاءت

الطبيعة أن يكون الإنسان وسيلتها إلى استكمالها حضارياً ، فتصبح به إنسانية . غير أنها أوجدته افراداً في المقام الأول ، وجماعات في المقام الثاني . وهذا وذاك لوّنا نظراته بألوان التعدد والاختلاف . ولكنه عاد ووحد هذه النظرات في نظرة موجهة إلى بشرية واحدة تسكن عالماً واحداً .

٢/٢/٣٥ ومن هنا كان لا بد للإنسان « بما هو كائن واع يفكر ويريد ، مقذوف في عالم تتفجر صيرورته في اتجاهات لا تعد ولا تحصى ، من أن يحدد غاية لسلوكه . فلو كانت الصيرورة وحيدة الاتجاه ن لكان عليه أن ينساق اضطراراً في حتمية اتجاهها ، ولما كان له أن يحدد لسلوكه غاية . ولكن تعدد الاتجاهات التي هو مقذوف في نقطة تلاقي بعضها ، هو الذي يفسح المجال أمام حرية اختياره ، لينصب غاية له يهديه إليها تفكيره ، وتبني تحقيقها إرادته . فالغاية هي خط الحياة الواصل عالمنا الداخلي بالعالم الخارجي ، وهو الذي يجعلهما على اتصال مباشر ، إن في اتجاه النظر أو في اتجاه العمل .

غير أن الصيرورة لا غاية لها . وإذا كانت علة فساد الموجودات الجزئية وكونها ، فهذا لا يمكن عدّه لها ، وإن كان أحد موجوداتها هو الذي ينصب له غايات من خلالها : فمع الإنسان وفعالته الإنسانية نشأت الغايات التي لا تلبث أن تنقلب من رؤيتها النظرية ، إلى تحقيقاتها العملية « وتتخذ مكانها في مد الصيرورة . إنه في نطاق الأفعال الإنسانية ينحصر النجوع الغائي لإرادة الفاعل « وليس للصيرورة ، لأن القصد والتوجيه من الإرادة ، ولأن الصيرورة بحدوثها التي يتبع بعضها بعضاً « خاضعة في قسمها الذي يقصد الفعل إليه « إلى توجيه الإرادة وتكييفها « أمّا السببية الإرادية فليست أولى في أي فعل إنساني على الإطلاق ، فهذه الأولية للصيرورة . ولكنها أولى بالنسبة إلى الفعل الذي تقوم به الإرادة ، وقد كانت الأولية المطلقة للصيرورة ، لما تتيحه بحركتها التجزئية ، من فرص ملائمة لتحقيق الفعل . والحقيقة أن حركة الصيرورة عمياء لا تبالي بالإنسان ومقاصده من أفعاله . ولهذا ما تكاد



تتلقف نتائجها ، حتى تتصرف بها وفق منطقها ، هازئة بمقاصده وإرادته . وإذا كان من أمل ، فهو في الطبيعة البشرية التي تكمن وراء كل فعل ، والتي هي جزء من الصيرورة ذاتها ، بإمكانها أن تتدخل فيها، وترفع الأفعال إلى مستوى القيم العليا . وهذا يفسر لماذا كان كل ما يقوم به الإنسان ، مزيجاً من الطبيعتين البشرية والكونية .

٣/٢/٣٥ وهذا يفضي إلى أن الإنسان كائن عارض في الوجود ، وإن حريته التي يتفرد بها هي أمر عارض فيه أيضاً . إنه استثناء من استثناءات الطبيعة ، وحريته لا يمكن إلا أن تكون استثناء أيضاً . ولهذا ليس عجباً إذا استحالت هي وصاحبها إلى حتمية صغيرة في حتمية الوجود الكبرى . وهذا يعني ، إن كل ما في الوجود يحدث بآلية عمياء ، ما عدا مرتبته الإنسانية الإرادية ، حيث يتدخل ضياء الفكر ، وينير السبيل أمام الفعل . ولكن « حذار من أن نعتقد أن مرتبة الإرادة خالصة كلياً من الآلية وعماما . فهنا قد يقع الفكر ذاته فريسة الغريزة ، التي هي امتداد حي للطبيعة في الإنسان . ولهذا قد تستمر آلية الطبيعة فينا » وتتسلل إلى وضوح تفكيرنا « ومن ثمة إلى توجه إرادتنا ، فتسخرها لما ربها على غير وعي وانتباه منا وهذا ما يحدث عادة » إذا نحن لم نتسلح بالوعي والقيم في أثناء قيامنا بأفعالنا .

وبهذا يبدو أن حتمية الطبيعة تلغي الحرية في المدى البعيد ، وأن اللقاء بين هذين النقيضين تجريداً ، ضروري للتحقق في التشخيص : فلو كان الإنسان لا يتحلى بطبيعة « لما أمكنه أن يتصل بعالم الطبيعة ، ولما استطاع أن يحقق شيئاً في مجالي النظر والعمل : فما يتناوله نظراً » يتناوله من العالم الطبيعي ، وما يخلفه وراءه عملاً ، يخلفه في العالم الطبيعي أيضاً . أما حريته فهي توسط بين هذا وذاك « حتى إذا تم عملها ، انسحبت واختفت » ويكون هذا نهاية النظر والعمل ..



## الفصل الرابع

### الإبداع

- ٣٦ -

١/٣٦ رأينا أهمية الصيرورة في الفعل الإنساني . فإذا نظرنا إلى حقيقة أننا نحن البشر ، وجدنا أننا عنها نصدر ، وفي غمرتها نفعل ونفكر ونعمل ونبدع ، ومع تيارها ننحرف ونزول . أنها هي التي ابدعتنا ، وفي احضانها نتابع عملنا الابداعي . وإذا كان ما يصدر عنها ليس كله مبدعا ، وإنما تكرار لابداعات سابقة ، فكذلك نحن ، ليست اعمالنا كلها مبدعة ، وإنما تكرار لمبدعات سابقة ن أو محاكاة لها .

١/١/٣٦ والحقيقة انها المستودع الاحتياطي الذي زودنا به الوجود منه يتحول ما يجري فينا إلى افعال مبدعة ، أو يجرفنا معه في حتميته المألوفة ، بحسب ايجابيتنا أو سلبيتنا . فهو خط الارادة والابداع ، الذي يفصل بين الكائن الطبيعي والانسان ، بين الكائن الذي يخضع للطبيعة ، والكائن الذي يملئ ارادته عليها ، فيبدع ما يبدع . في هذا المستودع يكمن اصل الفعل عموما والابداع خصوصا ، وهو الذي يميزنا بما نحن كائنات حرة عاقلة ، من سائر الحيوان ، إذ هنا نجد ريادة المتحالف مع الذهن ، وهو يختار بين القيام بالفعل أو الامتناع عنه ، أو بين هذا الفعل أو ذاك ، أو بين السير في ركاب القديم أو المثل نحو

- ٢٠٤ -

إبداع الجديد . ومن هنا كانت الحرية تستكمل ذاتها فعلا في طريق المؤلف أو طريق الإبداع . ولكن بالاعتماد على هذا المستودع الاحتياطي وحتمياته المعزونة فيه ، والتي ليست جديدة إلا بالنسبة إلينا . غير أنها ليست محتومة فقط بطاقاته التي يزودنا بها ، وإنما هي محتومة أيضاً بالعوائق التي يزرع بها دربنا ، وبما أن هذه العوائق تزداد كلما أوغلت في طريق التحقيق ، فإنها سرعان ما تتحول هي ذاتها ، إلى حتمية تكرر ذاتها ، وتقف بنا دون ابواب الإبداع .

وهكذا نجد أننا مقذوفون في الصيرورة لانستطيع أن نحدد إلى أين تمضي بنا ، ولا أية حتميات تقدمها إلينا . غير أن الفعل الإرادي هو الذي يمثل الصحوّة التي نبدأ التفكير بها ، من أجل تحديد مكاننا في الوجود المشخص وتقرير ما إذا كان مناسباً ، أو أنه لابد من تغييره إلى مكان آخر أكثر صلاحاً للممارسات المألوفة ، أو للابداعات الجديدة . قد ترضى غرائزنا بالبقاء في المكان الذي كنا فيه ، أو صرنا إليه . ولكن هذا نادراً ما يستمر طويلاً ، إذ أن تفكيرنا غالباً ما يسعى إلى استشراف آفاق جديدة مجهولة ، يجد نفسه فيها بخيراً بين الفناء والإبداع . ولعل ذلك مرتبط بالغاز الوجود من ناحية ، ونزعتنا الفضولية المغامرة من ناحية أخرى .

والحقيقة أن الفعل المبدع يشكل شيئاً جديداً من شيء قديم . وهذا يصدق على الموجودات الجزئية ، ولا يصدق على الوجود المشخص بما هو كل . وقد كان الفعل ممكناً ، لأن هناك صيرورة تكون من حركتها أشياء ، وتفسد ، أشياء مما يسمح له بالتدخل بالجديد في حركتها وامتطاء متنها ، بإرادة تدخل في مجرى حوادثها ، لتحقيق ما لا يمكن تحقيقه لولا تدخلها . ومن هنا كانت جدوى العمل الإنساني ، ولا سيما إذا كان موجهاً بالقيم التي تجعله يتوافق مع الأفعال الإنسانية الأخرى ، ومع ما يجري في العالم الطبيعي .

٢/١/٣٦ بيد ان الفعل ، شأنه شأن الحادث ، ينتقل من الجزئي إلى الجزئي ، ويؤدي إلى كون الجديد وفساد القديم ، في حضن الوجود المشخص . ولهذا فهو يفترض العدم : عدم القديم عدم ما كان . ولكن ما عدم وما كان لا يزال موجودا في ما استحدث وما صار . ومن هنا كان العدم فكرة « عدم الصورة التي زالت ، ووجود الصورة التي حلت محلها من جديد . انه سلب لنحو من انحاء الوجود وليس سلبا للوجود ذاته . فالوجود كان في القديم الذي تناوله الإبداع ، وظل في الجديد الذي صار إليه .

ولأن الوجود قائم ابدا ، فالصيرورة مستمرة ابدا ، والفعل ممكن ابدا ، والابداع ممكن بإمكانه ابدا . وبهذا يظل الفعل في احواله كلها « مسبوقا بالصيرورة » ومشروطا بها ، سواء اكان مبدعا أم غير مبدع . فالصيرورة هي التي تمكنه من اختيار احدى حتمياتها التي تعرضها عليه ، وهي في ذاتها قديمة جميعا ، ويبقى عنصر الجدة والابداع متمثلا في طريقة استخدامه لها .

وهذا يعني ، ان حرية الإنسان ليست سوى شق ضئيل في حتمية الوجود الكبرى ، لا بد لها بعد خروجها من هذه الحتمية ، من ان تنتهي إلى سهوة الوقوع في حائلها ، والخضوع لها . فكأن صيرورة الوجود قد ابدعت الإنسان لكي يستمر في إبداع العالم ، متكئا على ابداعاتها ذاتها ، ولكن في سبيل الانكفاء إلى حتميتها الكبرى « بحتميات صغيرة جديدة ما كان لها ان تبدعها من دونه .

٣/١/٣٦ والحقيقة ان الفعل لم يظهر إلا متأخرا بظهور الإنسان عموما وظهور الإنسان المتحضر خصوصا . وهذا يجعل كل ما يحدث من دونه ، ومعزل عن ارادته ، خاضعا للصيرورة وحتمياتها العمياء . ومما يزيد الوضع سوءا ، الغايات الجزئية ، الفردية والجماعية ، التي تنضاف إلى حتميات الصيرورة فتشير فيها الانحراف والاضطراب والتشتت ، فيفقد العالم نظامه البديء ويصبح كل شئ في شقاق مع

كل شيء . ومن هنا كان لابد للانسان من تنظيم افعاله ، وهو يدع في تجديدها ، تمهيدا لاستعادة نظام العالم في وضعه الانساني الجديد .  
والتهيئة لتوافق دائم ومتجدد بين الانسان وعالمه . وإذا كان الانسان يتمتع بحرية يستطيع بها تغيير وجه العالم وتجديده ، فهو لا يستطيع ان يقوم بمهمته هذه إلا من خلال تقيده بقوانينه ، وليس امامه إلا ان يسايرها . ولكن هذه المسيرة أمّا ان تكون بوضع الجزء في مكانه في الكل أو لا تكون . وعلى هذا أو ذاك يعتمد مصير الانسان في هذا العالم.

بيد ان بواعث الفعل تظل انسانية « ولا بد لها من ان تكون ابداعية ، مادام الانسان قد وفد متأخرا على العالم ، وهو على حال غير الحال التي يرتضيها . ومن هنا كان لابد للانسان من فهم اوضاعه العامة والخاصة « وادراج الخاصة في العامة « ثم السعي إلى حلها بوضعها في موضعها الصحيح في الكل . أمّا الصيرورة فلها حركتها الطبيعية العامة ، وماعلينا إلا استغلالها ، بعد ان نعمل على اصلاح ما فسدناه منها في عصورنا الحالية . ولا شك ان النظر إلى الخاص في اطار العام ، وإلى الجزئي في اطار الكلي ، فيه قلب للأمور كما تعودنا على معالجتها حتى الآن « ولكنه قلب لها في طريق ايجاد الحلول الناجعة الدائمة .

٢/٣٦ لهذا كان مصيرنا ومصير افعالنا مرتبطا بالوجود المشعص ولا سيما بصيرورته التي تلاقينا انى توجهنا . انها هي التي تقدم لنا الختميات التي نبدع منها ابداعاتنا المختلفة . فنحن لانستطيع مفارقة الوجود إلا إليه ، فهو مبتدؤنا وخبرنا ومنتهانا ، وقوانا الإبداعية ليست شيئا يذكر ، ان لم تستعن بصيرورته المبدعة ابدا .

والحقيقة اننا بكل فعل نقوم به « نجري حواراً بيننا وبين صيرورته: فنحن لانرخي لرغباتنا العنان ، بل نكيفها وفق ظروف الصيرورة المتاحة لنا ، ووفق منطقتها الصارم . وماعمل الحرية هنا ، الا التوفيق بين

الحتميات النابعة من اعماقنا » والحتميات التي يعرضها علينا العالم الخارجي .

وهكذا يبدو ان الفعل أمر انساني بحيث ، وليس خارجه غير الصيرورة . انها هي التي تفتح امامه ابواب الامكان المفضية إلى الإبداع . وإذا استقرأنا حركات الكون ، وجدنا انه ما من فعل غير الذي يقوم به الإنسان : فالحركات كلها وجوه من الصيرورة . وبما انه فعل الإنسان ، فهو جزئي دائما . أمّا الكلي فهو للصيرورة الكبرى » لأنها الوجه المتحرك من الوجود . انها هي التي تجزئ الوجود الكلي إلى موجودات جزئية بمحادثتها وسلاسلها الطويلة أو القصيرة ، ومنها الكائنات البشرية ، التي هي وجدانات حرة عاقلة . غير انها بهذا التجزيء لا تفسح المجال أمام الموجودات لكي تحدث فقط » بل تفسحه أمام الأفعال الإنسانية ، لتبدع مبدعاتها المختلفة وفق تصورات عقلية واعية .

ومن هنا كانت حقيقة الفعل الذي نقوم به على الرغم من صفته الإبداعية ، انعكاسا للوجود المشخص وموقفنا فيه . اننا نختومون به جودا وصيرورة ، وكذلك افعالنا . وإذا كان بما هو وجود يفرض علينا حتميته المطلقة ، فان صيرورته بما هي حركة تجزيء تتيح لنا قسطا من الحرية » ومن ثمة قسطا من الإبداع . وهذا يظهر القدر الكبير من الحتميات التي تثقل حريتنا وابداعنا : فالحتميات تأتي من قلب الوجود ومع الصيرورة ، كما تأتي مني انا ذاتي الذي اقوم بالفعل . بما انا جسد أولا » وبما انا ذات لها متطلباتها الخاصة » وتحمل تجارب وذكريات وتصورات الخ .. ثانياً .

وهذا يعني ان كل فعل نقوم به ينطلق من النقطة التي نحتلها في الوجود ، ويكون افقه خارجيا ، ان قريبا أو بعيدا ، إذ ان آفاق افعالنا تختلف ضيقا واتساعا » باختلافنا واختلاف اللحظات التي نمر بها . انه ما من فعل مماثل للآخر » حتى بين افعالنا نحن انفسنا : فالصيرورة دائبة في تغيرها ، ونحن دائبون في سعيننا فيها ، بانفعالات وافكار ونزوعات

لاتقرر على حال . ولهذا كنا عرضة للتغير شئنا أو ابينا . ولكن شتان بين ان يحدث التغير فينا أو يحدث بنا : في الحالة الاولى نكون محلا للحوادث تتعاقب علينا ، وفي الحالة الثانية نكون سادة افعالنا ، التي نحدد بها اشخاصنا وما يحيط بنا .

وهكذا تكون حريتنا محدودة بابداعها لأنها ، صادرة عن كائنات جزئية تستمد معين طاقتها من الوجود المشخص . غير اننا مهما فعلنا ، لانستطيع ان نختار غير الوجود . وحتى لو كنا نرفضه « فاننا نختاره » لأن ما نرفضه « هو صورة من صوره . وهذا يعني اننا نختاره هو ذاته بصورة أخرى . والحقيقة كيف يمكن ان نرفض ما هو سبب وجودنا ، وبالتالي سبب فعلنا الذي نختار به ؟ ان في هذا استحالة دونها أي استحالة : فنحن لانستطيع رفض شيء يؤدي رفضه إلى رفضنا نحن انفسنا ..

- ٣٧ -

١/٣٧ بيد ان فعلنا في مركب الصيرورة بحاجة إلى الإبداع أيضاً. فهي في تفجرها تشظى في الاتجاهات جميعا ، في حين اننا نعتمد في تحقيق الغايات التي نتوخاها اتجاهات خطية مسارا لاتجاه فعلنا . وهذا يتطلب منا ان نختار اتجاهها ، وان نهمل اتجاهات ، وهو أمر لا يكون من دون ابداعنا الزمان الخطي .

١/١/٣٧ والحقيقة انني دائماً في موقف يخصني ويحتوي . لكنه موقف محاط بهامش كوني مترامي الاطراف . في هذا الموقف احاول ان اخط طريقي في الحياة ، متبعاً مجرى زماني الخطي « الذي يتولد بمجرد قيامي بأفعالي : ففي الكون ذي الحركة الدائرية يتحقق تاريخي وتاريخ البشرية ولكن لا بصورة دائرية ، مثل التي تتبعها الاجرام السماوية ، وانما بصورته الخطية التي ابداعها البشر .

وهنا لابد لنا من التذكير بأن الزمان الذي نشعر به ، إنما نشعر به انطلاقاً من الرياء الذي نبدأ به افعالنا ، ويستمر شعورنا به ، مااستمر أي منها . تلكم هي حقيقة الزمان المشخصة ، وهي تتكرر كلما قمنا بعمل من اعمالنا . غير اننا وان كانت افعالنا متقطعة تفصل بينها الفواصل ، لانبث ان ننكفى إلى دوام وجودنا ونخلع عليه شعورنا الواصل بين مدد افعالنا ، متجاوزين الفواصل القائمة بينها ، وجاعلين الدوام الوجودي بطانة الدوام الزماني ، الذي نمده إلى مالانهاية له ، فننشئ بذلك الزمان الخططي الموضوعي ، الذي نتصوره متجاوزاً لنا وللوجود المشخص ذاته ، ونعتقد ان كل فعل من افعالنا ، وكل إبداع من ابداعاتنا يحدث فيه . ومن هنا خيل لفلاسفة الاسلام ولاهوتيه ، ان عملية خلق العالم قد حدثت فيه ، وبذلك نشأت بينهم مسألة خلق العالم : أهو حادث أم قديم ؟

وهكذا يبدو ان الشعور بالزمان الخططي مرتبط بشعورنا بأفعالنا ووجودنا والصبرورة التي تغمرنا بتيارها . غير ان الاساس في الشعور به هو شعورنا بأفعالنا التي نقوم بها ، بل ان شعورنا بتجدده هو وليد شعورنا بتجدد افعالنا الواحد تلو الآخر ، إذ كلما تحقق واحد منها ، تولد عن تحقيقه الزمان الذي هو صورته .

وما استمرار تصور الزمان بعد انقضاء الفعل إلا لصدور الفعل عن موجود له دوامه في تيار الصبرورة وانعكاس صورته عليها في بعدين لا يتناهيان . وهذا يدل على ان الشعور بالزمان ملحق بالشعور بالفعل ، وان الشعور بأنه أساس الإبداع ، ملحق بالشعور بما في الفعل من إبداع : فحينما نكون مستغرقين كلياً في احد افعالنا نكف عن الشعور بالزمان ، لأننا نكون مستغرقين في صيرورتنا ، وليس لدينا مهلة لتجريد الزمان منها . أمّا حينما يستغرقنا بعض الاستغراق ، فاننا نشعر به ، وكأنه غلالة شفاقة تغلف هذا الفعل ، لأن مهلة التجريد تكون ممنوحة لنا . ولكننا نشعر به ثقيلًا طويلاً حينما لانقوم بأي فعل ، لأننا لانشعر



بوجودنا وهو يمتطي متن الصيرورة ، فيبدو الزمان فارغا مملا . فهنا يخلّي الفعل مكانه للصيرورة التي كفت عن أن تكون صيرورة ، واستعارت صورة الزمان الخطي الفارغ . وبذلك يبدو الفعل زمانيا ، سواء فهمنا بذلك توليده الزمان ذاتيا أو حدوثه في الزمان موضوعيا بطريق الصيرورة . ومما يدل على ذلك « هو اننا نقدر على ايقافه قبل تمامه ، ومعاودته في اتجاه جديد . أما ايقافه ومعاودته فيدلان على ذاتية الفعل، واما اتجاهه وتغييره فيدلان على موضوعية الصيرورة .

بيد ان الفعل يدوم ، مهما كان قصيرا ، والالم يكن في اصل إبداع الزمان الخطي الذي يتولد عنه . ولكن قصره لا يمنعه من ركوب متن الصيرورة ومنحها اتجاهه الخطي الذي قد يستطيل إلى غير نهاية . وبذلك يدوم خط الزمان الذي نعتقد ان سلسلة افعالنا تتوالى عليه الواحد بعد الآخر . بل اننا نتخيله ممتدا ماقبل اللحظة التي نحن فيها ، وانه يحمل معه ماضينا وذاكراتنا ، كما نتخيله ممتدا مابعدا « معانقا مستقبلنا وآمالنا » بأفعال نحن مصممون على القيام بها . وهكذا ينقلب وضع العلاقة بين الفعل والزمان : فبعد ان كان الفعل في اصل إبداع الزمان « اصبح الزمان هو القناة التي تتحقق فيها الأفعال » وليس الأفعال فقط بل الصيرورة أيضاً ...

٢/١/٣٧ ومن هنا لم تكن اللحظة التي نقضيها من حياتنا آنا وهميا يقسم الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل ، بل هي مدة وجدانية يتعانق فيها الماضي والمستقبل من خلال الحاضر : انها جزء وجداني من صيرورتنا الحية ، وهي تعانق صيرورة العالم « وقد وجهت وجهة خطية ذات بعدين : ماض تخلفه اللحظة الحاضرة ورائها ، ومستقبل تسعى إلى ايقافه .

والحقيقة اننا حينما نقوم بفعل من الأفعال ، ننتظر نتيجته المفرحة أو المولمة . وهذا الميل إلى تجاوز الفعل إلى نتيجته ، هو الذي يضيف إلى الشعور بحاضر الفعل « ونحن نقوم به « امتداده في المستقبل ، كما

يضيف إليه ، بعد انقضائه « الشعور بامتداده في حاضر خلفه وراءه ماضيا . وهكذا يكون الربط بين الفعل وتوقع نتيجته ، ثم ربط نتيجته به ، عملية ينشأ منها إبداع فكرة الزمان ، التي لانبث ان تخلع عنها واقعية الفعل ذاته أولا « وواقعية صيرورة العالم التي يعانقها ثانيا . وبذلك تنتقل من الشعور بلحظتنا الوجدانية الحاضرة « إلى شعورنا الوجداني بالزمان ، الذي يكفيننا ان نقف منه وقفة استرجاعية تجريدية « حتى نراه آتات ثلاثة منفصلة متلاحقة : ماضيا وحاضرا ومستقبلا .

٢/٣٧ وهكذا يبدو لنا انه إذا كانت وقتنا الحاضرة هي منبع الفعل الذي يضرب بمذوره في الصيرورة ، كانت الحرية بتشبهها بحتميتها هي التي تبدع الزمان ، ولم يكن الزمان هو الذي يولد الحرية . فالزمان إضافة انسانية وليس شيئا واقعا : ان الواقعية الحقيقية للصيرورة أمّا هو ذاته فواقعيته تأتية من الفعالية البشرية التي تقايس ذاتها بصيرورة العالم .

١/٢/٣٧ والحقيقة ان الساعات الممتلئة هي التي نقوم فيها بأفعالنا، على حين ان الساعات الفارغة هي التي يملؤها حضورنا فقط : ففي مجرد الحضور تحملنا الصيرورة معها في مد الأشياء والحوادث « فنجرد منها الزمان حين نلتفت اليها تذكرا « فنشعر أمّا بمجرد اللحظة « أو بها وهي تنزلق مع صيرورة الأشياء والحوادث . ولكن هناك لحظة الانتظار ، لحظة ذهولنا عن كل شيء ، وانتباهنا فقط إلى مانحن بصدد انتظاره ، وهي لحظة شديدة الوطأة وطويلة وبطيئة : انها هي التي نشعرنا بالزمان الفارغ من صيرورة الأشياء والحوادث ، لعدم التحامها بوجداننا ، والفارغ مما ننتظره لمجرد اننا ننتظره .

وهكذا يبدو ان اللحظة الحاضرة هي التي تزود الماضي والمستقبل بمضمونيهما « عندما تخلف افعالها وراءها ذكريات في الماضي « وتعكس آمانياتها تطلعات تجري امامها مبدعة المستقبل : فهي المجال الذي ينبعان منه ويفترقان « واحد إلى الامام ، والثاني إلى الخلف ، لهذا كان

الانفعال والفكر والنزوع تحدث فيها نابعة من الوجدان الذي تتوحد فيه وحدا ، لكي تتجرد من بعد وتفترق .

ومن هنا كنا نحيا اللحظة الحاضرة ولا نتصورها أو نفكر فيها . وإذا خيل إلينا أننا فعلنا ذلك ، فأنما نفعل لأننا نخلط بينها وبين ذكراها . فالزمان ليس سوى لحظة واحدة ينزلق فيها وجداننا مع صيرورة الوجود، مما يجعل تصورنا ينطبع بالاستمرار الذي لا ينقطع ، فينسل الماضي إلى الحاضر ، ويولد الحاضر المستقبل . وهذا ما يؤكد تراقى الذكرى والانتباه والتوقع في الوجدان : فتذكر الماضي ونحن ننتبه إلى الحاضر ونتوقع ماسياتي به المستقبل ، وهذا يعني مرافقة الوجدان بلحظته الحاضرة لما يجري في الصيرورة ، تذكرنا وانتباهنا وتوقعنا معاً . والحقيقة ان مانتذكره وما نتوقعه نتذكره ونتوقعه في الحاضر . ومن هنا كان الحاضر كل الزمان في تشخيصه . وهذا ما يمكننا من جمع آتات الزمان الثلاثة المنتشرة على الصيرورة الخارجية ، وربطها بمضموناتها المختلفة ، للفهم والادراك والتفكير واقامة المعرفة عموماً ، والعلوم والفنون المختلفة خصوصاً .

٢/٢/٣٧ والحقيقة ان هناك ماضياً ومستقبلاً هما امتدادان للحظتنا الحاضرة ، لأن هناك كلا نحن اجزاء منه ، ولأن هذا الكل له صيرورته المستقلة عن صيرورتنا ، ولأن تلاقيهما إنما يكون من خلال اللحظة الحاضرة التي يخلفها الفعل وراءه بمجرد وقوعه ، سواء كان نظراً أم عملاً . ان موازنة لجريها بين اعمالنا وصيرورة الوجود هي التي تعطينا التصور بأنها تتجاوزنا زماناً ، وتبني لنا الزمان بلحظاته الثلاث . غير ان اللحظة الحاضرة ليست إلا الغلاف الوجداني الذي نعيش فيه حالاتنا الوجدانية فنستدعي إليه ذكرياتنا ، ونصوغ امانينا . ونحن حينما نفعل هذا أو ذاك نجعل الماضي والمستقبل حاضرين في الحاضر . ولهذا كانت اللحظة الحاضرة باقية لا تريم ولا تفر منا . ولكننا إذا كنا كون بأفعالنا والصيرورة المتقاطعة معها ، فاننا نكون بمضموناتها

الوجدانية ، بما هي امور متحركة ومتغيرة ابدا . أما الشعور بالماضي والحاضر والمستقبل ، فهو نتيجة القيام بالفعل ، وتذكر الشروع به ، وتوقع نتيجته ، أو هو نتيجة ربط سلسلة من الأفعال بعضها ببعض .

- ٣٨ -

١/٣٨ وهكذا يتحقق الوجدان في افعال حرة ذات اتجاه عظمي ، هي في أساس ابداع الزمان . انها نظر وعمل ، والنظر من أجل الفهم ، والفهم من أجل العمل ، والعمل ليس محاكاة للصيرورة ، إذ في هذه الحال ، يصبح الفعل غير ذي جدوى ، ويكون الوجدان عقيما ، ولا يبقى فارق يذكر بين الفعل والحادث .

١/١/٣٨ ومن هنا كان الفعل مبدعا بالضرورة . غير ان هذا يصدق عليه اطلاقا ولا يصدق عليه بمفرده ، إذ انه ماكاد ينطلق في ابداعه بداءة ، حتى تحجر في حتميته ، واخذ يكرر ذاته ، فلا يخرج من تحجره ، إلا إذا قام بجهد نظري وعلمي معاً ، يضع التجديد هدفاً له . وبهذا بدأت افعال الإنسان مبدعة ، وظلت مستمرة في ابداعها ، بالنسبة إلى حوادث الصيرورة . ولكن جديدها ماكان له ان يستمر في ابداعه بالنسبة إلى قديمها الذي ابدعته .

ولكن الفعل يمتد بجلوره إلى اعماق الوجود ، بمجرد امتطائه متن الصيرورة ، فلا عجب اذاً ، إذا هو انتهى إلى صياغة الموجودات صياغات جديدة متعددة مختلفة ، إنطلاقاً من صياغاتها المبدئية التي صاغت بها الصيرورة . والفعل يكون بذلك على تماس مباشر بالوجود والصيرورة ، بل انه يكون على تماس بالوجود لأنه اصلاً على تماس بالصيرورة . وهذا يهبه القدرة على التغيير عموماً وعلى الإبداع خصوصاً .

والحقيقة ان كل علاقة بين الوجدان والوجود وليدة حركة الصيرورة سواء انتهت إلى المعرفة أو السلوك أو الإبداع . وهي صيرورة كلية وجزئية . أما الكلية فهي أساس الجزئية ، ومنها صيرورة الموجد وصيرورة الوجدان في سعيه إلى المعرفة أو السلوك أو الإبداع . بيد ان الصيرورة الكلية هي الوسيط الوجودي بين الصيرورتين الجزئيتين . انها هي التي تتيح لنا ، بتوسطها هذا ، المعرفة والسلوك والابداع على الانحاء كلها .

وعلى هذا النحو نكون بأفعالنا وبتوسط الصيرورة نتصل بينبوع الوجود . فبهذا الاتصال نصبح امتدادا له في الزمان والمكان ، مما يمكننا من النفاذ إلى حقائق موجوداته ، وفهمها والتصرف حيالها . ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نتصور ان الآخرين أيضا يفعلون مثلما نفعل وانه يمكننا ان نتعاون معهم أو نعرقل مسعاهم . وهذا يشكل سببا لنا ولهم ، لانشاء العلوم وتقنين السلوك وابداع الفنون واقامة الحضارة . ان ثلاثينا على متن الصيرورة الكبرى أو على احد تياراتها الجزئية ، هو الذي يحملنا معا إلى ملاقات الوجود وموجوداته ، وفهم قوانينه التي يعمل بحسبها . تمهيدا إلى اقامة المؤسسات الإنسانية ، وابداع الفنون الصغيرة المختلفة التي تقودنا حتما إلى الفن الكبير ، بتأسيسه على ماتقوله الفلسفة الواحدة الوحيدة . وبذلك تتجمع نتائج افكارنا واعمالنا في نقطة واحدة ، هي اقامة الفردوس على الأرض ، فكأن هناك ارادة للنوع البشري توحدت لتعبر عن منطق الوجود ، كما يتبدى في صيرورته . وبهذا نرى ان هناك توافقا ضمينيا بين الصيرورة وارادة الإبداع عند الإنسان ، مهمته الاساسية استكمال صورة العالم الطبيعي بالباسها طابعا انسانيا .

٢٠١٠/٣٨ ومن هنا كان من حسن حظنا نحن البشر ، اننا لم نكن مجرد مشاهدين لما يجري على مسرح الوجود . وهذا لو حدث لكننا مجرد عيون ترى الظواهر دون الموجودات . ولكننا فضلا عن ذلك ،

كائنات تنفعل بالوجود وموجوداته « وتفعل فيها » فتنفذ الموجودات بحوادثها وافعالها إلى وجداننا « ونفذ نحن إلى صميم حقائقها ما وراء ظواهرها . اننا جميعاً ممثلون على مسرح الوجود ، نتبادل ادواراً حقيقية في الحياة ، ونتلاقى بهمومنا وتصوراتنا ونزواتنا ومطامعنا « تارة متخاصمين ، وطورا متكاتفين . وما تاريخنا المشترك إلا بعض فصول هذه المسرحية التي ليس لها نهاية . لهذا ينفذ وجدان أي منا ، إلى وجدان أي منا وكل وجداننا تنفذ إلى حقائق الموجودات « وهي تتقلب في حركة الصيرورة كاشفة عن الوجود ذاته ، ومتيحة الفرصة بعد الفرصة لتعلم الإبداع منها .

والحقيقة ان الوجود المشخص هو في اصل الحياة والحرية والوعي؛ فصيورته هي التي انتجت الحياة منه ، وبانتاجها انتجت الحرية والوعي . ولكن الحرية والوعي كانا قسمة الإنسان وحده « وان لم يكن بصورة مطلقة . ومادام هناك صيرورة ، فلا بد لها من ان تنفذ إلى وجداننا وتؤثر فيه فتعلمنا اسرارها واسرار ابداعاتها . وإذا كانت افعالنا متقطعة غير مستمرة فلأن الفعل المبدع ، خلافاً لرد الفعل ، يتطلب تهيئة وجدانية ، تمكن الحرية من التشبث بحتميتها الفنية ، لتكون على بينة من امرها « وهي تتحول إلى فعل مبدع . فهناك محاولة دائمة لفهم الوضع الذي نكون فيه ونقده ببيان ماله وماعليه « وتحديد الغاية من الإبداع « ومحاولة إجراء مصاقبة بين غايتنا والوضع الذي نحن فيه .

وهكذا يبدو لنا ارتباط الفعل المبدع بالصيرورة واستقلاله عنها في الوقت ذاته . وهذا وذاك يمكناننا من إبداع ما نبدعه « وجعله استمراراً لابداع الصيرورة « مما يجعلنا نشعر بأن الصيرورة هي التي تصلنا بينبوع الجمال وهي تحملنا معها ، لاستشراف آفاق الوجود الواسعة .

ومن هنا كنا نصدر بحريتنا عن الوجود المشخص « لتحقيق افعالنا ولاسيما المبدعة منها ، وكان مصيرنا مرتبطاً به عموماً وفي حياتنا الفنية خصوصاً . انه هو الذي يقدم لنا الحتميات عموماً ، والحتميات الجمالية

مخصوصا . فنحن لا نستطيع إلا استلهاهم موجوداته وآفاقه ، فهو مصدر الهامنا عدا انه مبدؤنا ومنتهانا .

٣٨/١/٣ والحقيقة انه ما من تجربة اولى غير تجربة الوجود المشخص ، وكل تجربة أخرى تجربة مشتقة منها . وكذلك هو أمر التجربة العملية ، ولا سيما الفنية ، غير اننا في مجاربنا كلها نكون بصدد تجربة متعددة الجوانب : فتجربة الوجود الجزئي هي تجربة الوجود الكلي أيضاً ، فاذا كانت نظرية كانت عملية في جانب من جوانبها وإذا كانت سلوكية « كانت فنية في جانب آخر . وهكذا يبدو انه ليس هناك من تجربة جزئية ، نظرية أو عملية ، إلا بتغليب وان الجزئي يرتبط بالكلي » ويخضع له على نحو أو آخر .

. ومادام الأمر كذلك ، كان لابد من التفريق بين ما يحدث في الوجود بصيرورته من دون تدخل الإنسان ، وما يحدث فيه بصيرورته وتدخل الإنسان . انه لابد من التفريق بين الموجودات الجزئية وحوادثها، والموجودات الإبداعية التي تنتج عن البشر سواء كانت فنا جميلا أو صناعة تقنية : فالأولى نتيجة تلاقي حتمية بحتية « والثانية نتيجة حرية تختار حتميات معينة ، وتؤلف بينها على نحو فريد « أما لتحقيق غاية جمالية « أو لتحقيق غاية نفعية . غير ان هذا لا يعني ان الصيرورة غائبة هنا . فلولاها لما امكن تحقق الفعل ، ولا ايجاد هذه الموجودات الإبداعية . وهذا يسمح لنا بالقول : انها هي في أساس تصورنا الواقع وفهمه ، كما هي في أساس الامكان الذي تنطلق منه تصرفاتنا العملية ، وابداعاتنا الفنية والتقنية : انها امكان كل امكان ، كائنا ما كان . انها الامكان الاكبر الذي يتيح لكل فعل حتميته وامكان تحقيقه معاً .

٣٨/٢ بيد ان الإبداع ليس نظريا محضاً « ولا عمليا محضاً ، انه الاثنان معاً » وقد تمازجا بنسبة معينة . وهذا ما جعلنا نتحدث في الفصل السابق عن وحدة النظر والعمل ، وهو يعني في الوقت ذاته وحدة

الإبداع . أي امكان تحول افكارنا النظرية إلى منجزات عملية ، وامكان تحول منجزاتنا العملية إلى نظريات مجردة .

١/٢/٣٨ غير انه اصبح من المؤلف لدينا ان نرى نظريات العلم المجردة ، وهي تتحول إلى منجزات عملية ، ولاسيما في مجال التطبيقات التقنية . ولكن الأمر لم يكن دائماً كذلك : ففي العهود الارخوانية كانت المنجزات العملية هي التي تسبق ، وغالبا بطريق المصادفة ، ثم يتأملها الإنسان ويتوصل إلى اكتشاف اساسها النظري . وهذا يبين ان الإبداع يعبر عن وحدة النظر والعمل ، وان يكن هذا بتغليب احدهما على الآخر . انه بهذا يعبر عن وحدة الوجدان : ففي الإبداع يكون حاضرا بكامله .

وليس هذا في فنونه التطبيقية فقط ، حيث يتغلب النظر على العمل ، بل في فنونه الجميلة أيضاً حيث يتغلب العمل على النظر . والحقيقة ان الإنسان اراد من فنونه بشقيها ، ان يغير من عالمه الطبيعي « لارضاء نوازع النفع والمتعة فيه ، يخلق عالم انساني يأوى إليه هرباً من قساوة العالم الذي وجد نفسه مقذوفاً إليه . ولكن ما جمع بين الفنون التطبيقية والجميلة عملياً ، مالبث ان فرق بينهما نظرياً فاذا النفع غير المتعة والمتعة غير النفع . ولكن هذا ما كان يمنع من ان يعود فيجمع بينهما كلما شاء ، وان يفرق بينهما حين يشاء . مما يدل على وحدتهما تجميعاً وتفريقاً .

والحقيقة ان الفنون بنوعيتها تمثل العودة إلى التشخيص من خلال التجريد . فالتجريد الذي جعلنا نتصور فكراً شيئاً نقوم بصنعه « لتحقيق هدف من الاهداف ، نسد به نقصاً في مجال المنفعة أو مجال المتعة ، هو الذي جعلنا نعود إلى التشخيص باستكمال نقصه عملياً . وهذا يعني تكامل الذهن واليد المعبرين عن تكامل النظر والعمل . وبذلك يبدو لنا « ان التكامل لا يقتصر على الفنون التطبيقية والجميلة ، بل يتجاوزهما إلى تكامل النظر والعمل .



٢/٢/٣٨ ولكن وحدة النظر والعدل لم تقف عند حد الفنون ، بل تجاوزتها إلى السلوك الإنساني ، حيث لم يكتف الإنسان بتقعيد القواعد الاخلاقية « وانما اردفها بتقنين القوانين المدنية والجزائية والمالية والتجارية الخ .. حيث تناول الإبداع النظري السلوك العملي . فهنا نجد ان الفكر النظري ينفذ إلى السلوك الاخلاقي والقانوني « ويحاول ان يرى علاقة الفعل الذي وقع بالنتيجة التي آل اليها « تارة يربطها بنية الفاعل « وأخرى بالاكثفاء بها كما وقعت .

ان الإبداع في هذا المجال أو ذاك ، هو من مستلزمات اقامة العالم الإنساني أو الحضارة فوق العالم الطبيعي . وليس هذا بالأمر اليسير ، فبه خرج الإنسان من جنسه الحيواني ، ليصبح النوع الإنساني المتميز من سائر الحيوان . انه به استطاع ان يقيم مؤسساته الاجتماعية والدولية وابدع الثقافات المتنوعة في مشارق الأرض ومغاربها « فكانت الفنون والآداب والعلوم والاديان والفلسفات على اختلافها ، هذا إذا صرفنا النظر عما ابدعه قديما من اساطير وخرافات واعراف وتقاليد الخ ... اتى عليها الدهر في بقاع العالم المتمدن .

٣/٢/٣٨ وهذا يعني ان هناك وحدة اشمل بين الإنسان والوجود المشخص « يمتطي فيها الفعل الابداعي الصيرورة نظرا وعملا بغية ضمان بقائه واستمرار توافقه مع عالمه الحضاري الذي اقامه ، والعالم الطبيعي الذي اقامه عليه . ولهذا كان الإبداع يتناول هذا العالم ذاته في مهمة انسانية ، لا بد للأفراد من ناحية ، وللجماعات من ناحية أخرى ، ان يولوها عنايتهم ، وان يستكملوا نقائصها جيلا بعد جيل .

- ٣٩ -

١/٣٩ وهكذا يبدو ان الإبداع من شأن الإنسان « وان كان في اصله محاكاة للصيرورة . انه الفعل الإنساني وقد تشبثت حريته بالحتمية

- ٢١٩ -

الجديدة عموما وبهذه الحتمية الجديدة خصوصا . وقد بدأ هذا مع الإنسان عموما ، وهو يبدأ مع كل انسان خصوصا في أي لحظة من لحظات حياته .

١/١/٣٩ ولكنه لم يقتصر عموما وخصوصا على الأشياء التي ينجدها في المجتمعات الحضارية ولدى الجماعات الحضروانية ، بل تعداها إلى ما هو سابق عليها . وما كان ضروريا لابتداعها . فكل ما ابتدع ابتدع بمعونة التجريد . ولكن التجريد بدأ من الوجدان الذي كان واحدا هو والوجود المشخص في الابدوان . حينما انفصل عنه وعيا ، واصبح ذاتا مجردة ، ما لبثت ان حولت الوجود المشخص إلى مكان وزمان كانا من ابتداعها . وعلى هذا النحو ، كان ابتداع الوجدان لمبدعاته على ثلاث درجات : ذاته بفصلها عن الوجود المشخص ، والزمان والمكان بفصلهما عنه بمعونة صيرورته ، والمبدعات الجزئية انطلاقا من محاكاة الصيرورة في ابتداع الموجودات الجزئية . ومن هنا انضافت مبدعات الإنسان إلى الموجودات ، وقام العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي .

ومن هنا كان الإبداع هو فعل الإنسان الحر : فالفأس والنول والساعة والسيارة والصاروخ الخ .. ما كان للصيرورة ان تبدعها من دون الإنسان . ولكنها ما كان لها ان تكون أيضا ، لولا الصيرورة والوجود فمن : الوجود مادتها ومن الصيرورة امكاناتها .

والحقيقة ان كل ابتداع فعل جزئي مرتبط بحرية الإنسان ، وهو ليس ممكنا من دونها . أما الصيرورة فليست فعلا ، وإنما المجال المناسب لوقوع الفعل . وقد رأى بعض الفلاسفة في الصيرورة فعلا خلاقا . ونحن وان كنا نوافقهم على صفة الخلق التي تتمتع بها ، غير اننا ننفي عنها ان تكون فعلا : فخلقها ليس وليد الحرية ، لأنه لحرية لغير الإنسان . وهذا له في بعض ما يصدر عنه ، لانيه كله : انه له في ما يصدر عنه عن سابق تصور وتصميم .

٢/١/٣٩ ومن هنا كانت محاولة مد نطاق الفعل حتى يشمل ما يصدر عن الوجود « محاولة تتغاضى عن الفارق الجوهرى القائم بينه وبين الحادث ، ومن ثمة بين ما تقوم به الارادة البشرية في تطلعها إلى الابتكار والتجديد ، وما يصدر عن الصيرورة لظهار ما كان باطنا في الوجود . وهذا من شأنه ان يؤنس الوجود ، ويمنحه في اصله صفة لم تظهر فيه إلا فيما بعد ، في احد موجوداته الجزئية ، اعني الإنسان . وهذا يوقعنا في خطأين فلسفيين : خلع الصفة الإنسانية على كلية الوجود وتعميم الصفة الجزئية على الكل .

وهنا لابد لنا من طرح السؤال التالي : إذا كان الفعل امرا صادرا عن الإنسان « إلا يعني هذا » انه كان في الوجود اصلا ؟ والا فمن اين اتى « مادام الوجود هو الكل الذي لا كل سواه ؟ اننا لانستطيع إلا ان نعترف بوجاهة هذا السؤال . غير اننا لانستطيع بالمقابل « إلا ان ندخل في معطيات المسألة التي نحن بصدددها » تأخر ظهوره إلى حين ظهور الإنسان « وان نتساءل من جديد : لماذا لم يكن هناك من فعل اصلا ؟ وجوابنا نستعيره من ارسطو : وهو انه كان موجودا بالقوة « شأنه شأن صاحبه الإنسان ، ولم يصبح بالفعل إلا حينما انتقل وجود الإنسان من القوة إلى الفعل . لقد كان كل شيء خاضعا للصيرورة حادثا يتبعه حادث ، أو يرافقه حادث ، إلى ان ظهر الإنسان حادثا استثنائيا ، له قيادته الذاتية الحرة الواعية التي تستطيع ان تعزل ذاتها عن حوادث الصيرورة داخليا « وان كان هذا ليس بمستطاعها خارجيا ، مما يتيح لها المداولة والتفكير ، ومن ثمة التثبث باحدى الحتميات المتاحة امامها . وذاكم هو الفارق بين الحادث والفعل « بين الصيرورة والارادة ، بين الطبيعة والانسان .

ومن هنا كانت القدرة على الإبداع . بيد اننا ونحن نبدع الجديد لانفعل شيئا غير محاكاة الصيرورة ، كما ذكرنا في مواضع عدة . فكما انها تجمع الصفات المختلفة للعناصر المختلفة ، لكي تولد الموجودات

الجديدة ، كذلك نفعل نحن « حينما نستحدث شيئاً جديداً . غير أننا نفعله بارادتنا وتصوراتنا المبدعة » في حين انها تصنعه بآلية وبجتمياتها المتتابة . اننا نختار وفق منظور عقلي « وهي تصطفي اصطفاء حتميا .. ان الارادة البشرية لا تخلق شيئاً من العدم ، بل تتناول الأشياء ذات الوجود المسبق « وتخلق عليها صورا جديدة « على حين ان الصيرورة لا تخلق غير الصور الجديدة والموجودات الجديدة من مادة ماثلة ابدا : فالارادة تأخذ الحتميات وتشكلها ، فتحولها إلى فعل . ولهذا كان العالم الذي نصبو إليه هو هذا العالم ذاته ، وقد بدلنا بصورته الماثلة امامنا صورة أخرى من صنعنا نحن بني البشر .

٣/١/٣٩ ويبدو ان الصيرورة حينما ابدعت الإنسان ، اوكلت إليه مهمة استكمال الإبداع . وهذا يظهر واضحا في آلية عملها . فهي لا تخلف وراءها غير ماهو ناقص ، والذي إذا تم ، كان تمامه مؤذنا بالصيرورة إلى النقصان من جديد . وهذا يتيح للوجدان الإنساني ان يوازن بين نقص ونقص ، وان يضيف جزءا إلى جزء أو صورة إلى صورة « مستلهما فكرة الكمال التي يوحى بها الكل ، فيبدع رؤية جديدة في مجال العلم أو الفكر أو الفلسفة « أو يتكرر تنظيما اجتماعيا في مجال الحياة العامة « أو يخترع منجزا صناعيا في شؤون العمل الآلي ، أو يبدع اثرا فنيا في مجال الموسيقى أو الرسم أو الشعر أو الرواية أو المسرح الخ ...

ومن هنا كان تميز الفعل من الحادث « وتميز الإبداع من التكرار . انه يرجع إلى الرياء الإنساني الذي يمثل انقطاعا في تيار الصيرورة وحوادثها ، بشأن اقرار الاتجاه والتجديد : ففي بؤرة الوجدان هناك اشارة توقف « تتبعها اشارة انطلاق « وبينهما فسحة من الزمان ، قد تطول وقد تقصر ، لوعي الموقف وتدبره ، واتخاذ قرار بشأنه « في سبيل تعديله أو تجديده على نحو من الانحاء . لهذا كان الرياء الذي يبدأ به الفعل « مؤشرا صريحا ، لتحويل ماهو طبيعي إلى ماهو انساني . وهذا

لا يكون من دون إبداع الجديد ، وابتكار المناسب . غير ان الرياد  
ريادان : سلبي وإيجابي . أما السلبي فهو الذي يمثل الانقطاع في  
الضرورة وحوادثها ، في حين ان الايجابي هو اعادة الاتصال بها ،  
بممارسة الفعل الذي تقرر اتخاذه « وبادخال الجديد في هذه الممارسة في  
حال الإبداع .

٢/٣٩ وهكذا نجد ان كل فعل نقوم به ، لا يصبح ممكناً  
الابركوبنا مركب الضرورة : ففيها يتحول الامكان إلى متحقق غالباً  
ما يكون مطبوعاً بطابع الإبداع . وهذا يصدق على المجرّد صدقة إلى  
المشخص ، بل ان صدقة على المجرّد هو صدق لصدقة على الشخص .

١/٢/٣٩ غير ان ارتباط تحقيق افعالنا بالضرورة أولاً ،  
وبالامكانات التي تتيحها لنا ثانياً ، إذا عنى شيئاً ، فانما يعني ، اننا  
لا نستطيع ان نستقل استقلالاً تاماً عن العالم ، وان ذواتنا تظل متكيفة  
بموجوداته ، ومتأثرة بما يطراً عليها من حوادث . فحتى الفعل الذي  
نقوم به تجاهها ، لا بد له من ان يتعدل بحسبها وبحسب موقعها « حتى  
اننا في كثير من الاحيان ، نضيع في العالم ، وربما عجزنا عن استرداد  
ذواتنا منه . ومن هنا لم نكن ذواتنا على الحقيقة « إلا في حالات نادرة  
جدا . ولهذا كان الامكان لا يتيح لنا صنع الأشياء فقط « بل يتيح لنا في  
الوقت ذاته « صنع ذواتنا ونحن نصنعها . بل ان صنع الشيء عرضي  
ينقضي بالبحازه ، على حين ان صنع ذواتنا جوهري ، لأنه دائم يستمر  
في كل مانصنعه .

ومن هنا كان الوجدان يتضمن امكانات كثيرة « شأنه في ذلك  
شأن الوجود الشخص « وان كانت امكانات ذاك محدودة جدا بالنسبة  
إلى امكانات هذا . وهي وان كانت امكانات موجود جزئي محدود  
مكاناً وزماناً « إلا انه يستطيع بحسب طاقاته الفردية والبشرية ، ان  
يستمد امكانات أخرى من الوجود الشخص « تعوض له ما يفقده جراء  
قيامه بأفعاله .

والحقيقة ان امكانياتي من امكانيات الوجود المشخص ، الذي  
استمد منه مقوماتي كلها . وما الحرية التي اعتقد بأنني اتمتع بها ، إلا  
هذه الامكانيات التي يعرضها علي في مكان وزمان معينين ، انا وحدي  
قمين بما يتأتى عنهما . وهذا ما يجعل حريتي « وحرية كل انسان »  
جزئية « بل فصلا مستقلا على هامش الحتمية الكونية .

غير ان للامكان منطقا خاصا « ولاسيما حين يتحدد بمحدود  
الواقع المشخص . ان للامكان الذي انا اياه ، تطورا يقترن بتطور افعالي  
التي حققت بها امكانياتي السابقة : فبعض الامكانيات اكون عاجزا عن  
تحويلها إلى افعال . ولكنني ما اكاد احقق بعضها الذي اقدر عليه ، حتى  
تصبح طبيعة لي ، يمكن لحريتي ان تتناولها . فأنا لم اكن استطيع ان اصل  
إلى الدرجة التي انا فيها من شمول التفكير ودقته لو لم يسبق لي ان  
تمكنت من توسيع دائرة ثقافتي « ولم اصل إلى الثقافة التي وصلت اليها »  
لولا تعلمي القراءة فالقراءة هي الحتمية لتوسيع دائرة الثقافة « والثقافة  
الواسعة هي الحتمية لشمول التفكير ودقته .

٢/٢/٣٩ ومن هنا كانت جدوى علاقتنا بالوجود . ونحن  
واجدوها في الفعل المبدع الذي يحدد به انفسنا ، ويحدد المكان الذي  
نحتله في العالم : ففي حالة الفكر تتحقق هذه العلاقة في تراكم المعرفة ،  
وفي حالة العمل تتحقق في صنع الأشياء واقامة المؤسسات ، وفي حالة  
الإبداع ، تتحقق في مصنوعات مبتكرة « وآثار فنية بديعة .



---

الباب الثالث

# المشروع الإنساني

---





١/٤٠ رأينا انه من صميم الوجود تتوالى الصيرورة في مداه الذي لا ينقطع ، وانه في صميم مداه يولد فعلنا الإنساني « سواء اكنا افرادا أم جماعات أم نوعا . وهذا هو الذي يعطي فعلنا الحضاري ، بما هو مشروعنا الإنساني ، ركيزته في الوجود « واستمراره في الصيرورة ، مما يمكننا من اقامة الحضارات المتعددة المختلفة في توالي الزمان « وفي رحاب المكان .

١/١/٤٠ وهذا يعني ان مشروعنا الإنساني في اقامة الحضارة قد بدأ ، وان بدايته تبشر بإمكان متابعتها وتلافي عيوبه ونقائصه . ولكن بدايته تظل محل تساؤل إذ انها كانت مع الإنسان البدائي ، مما يجعلنا نرى انها لم تكن نتيجة تأمل وتفكير ، كما هو شأن الحضارات التي اتت بعدها ، وانما وليدة التلقائية والايمان . فبهما معاً بدأ الوجدان رحلته الحضارية في الوجود المشخص .

والحقيقة انه في الوجود المشخص يتوحد الوجود والفعل من خلال صيرورته . ولكن الفعل لم يظهر إلا متأخرا في الصيرورة مع الإنسان الذي يظل مرتعا لها « إلى ان تستيقظ فيه قوى التأمل والتفكير والتقويم . وهنا يحدث الانقلاب النوعي الذي يمكن الإنسان من التحكم بالصيرورة بعد ان ظل زمنا طويلا مرتعا لها . فهنا ينشأ عالم جديد من صنع الإنسان « يأخذ بالتوضع فوق العالم الطبيعي ، الذي هو امتداد للصيرورة .

وهذا يبين عمل الصيرورة في توليد الموجودات الجزئية ، ومنها الإنسان . وإذا كان الوجود بما هو كل « ينقسم إلى اجزاء بحركة الصيرورة ، فان هذه الحقيقة لاتصبح معروفة إلا بطرء الإنسان على

الوجود : فالصيرورة لم تقذفه إلى الوجود ، إلا بعد ان قذفت إليه موجودات جزئية كثيرة أخرى . واننا إذ نلجأ إلى التعبير عن ذلك بحركة الصيرورة ، فلأن الزمان لم يكن تجرد منها بعد ، لأن تجرده منها رهن بمجيء الإنسان ، كما رأينا . ومن هنا كان الكل والجزء بحاجة إلى تجريد الإنسان وجدانه ذاتا عارفة ، لتعي هذا وذاك .

٢/١/٤٠ وهذا يعني ، ان تجزيء الكل إلى اجزاء مرتبط بعوي الذات ، وانه من دون وعيها ، لا يكون هناك غير الوجود وصيرورته وما ينتج عنهما ، ولكنها من دون وعي يعي ايا منها . غير ان هذا إذا كان يصدق على الوجود بكليته ، فهل يصدق على احد موجوداته الجزئية ؟ اجل ، ففي حال غياب الوعي بغياب الإنسان الذي يعي ، يسود حكم الصيرورة في آليتها التي لا تتوقف . ولكن الأمر يصبح مخالفا في حال الإنسان ووعيه : فهنا نتقل من منطق الصيرورة الآلي ، إلى منطق الفعل الاختياري .

بيد ان الانفصال بين حتميات الصيرورة ، الذي تتيحه الفرج القائمة بين الموجودات ، ليس كافيا بمحد ذاته ، ولا بد ان يقابله مايمثله في وجدان الإنسان ، والا كانت الآلية هي التي تتحكم به لا الحرية . وهذا ماتوفره حالة الدماغ البشري الذي يتصف بانفصال مجموعاته العصبية . والحقيقة ان انفصال المجموعات العصبية في الدماغ بعضها عن بعض ، هو الذي يتيح للسيالة العصبية ، ان تتخذ من حيث الامكان ، أي اتجاه كان ، وان تبني بالتوجيه الوجداني ، الاتجاه المراد المحدد ، وهذا يتيح القيام بالفعل ، لأن هناك مايقابله في الصيرورة .

وهذا يعني ، ان الفعل نتيجة نقص مزدوج : نقص في ارتباط الجملة العصبية بعضها ببعض في الدماغ ، ونقص في استمرار الصيرورة في اتجاه واحد . وهذا يجعلنا نتساءل : اليس هذا النقص المزدوج سبيلا إلى استكمال الوجود من خلال صيرورته من ناحية ، وبالإنسان الذي يتمتع بالحرية من ناحية أخرى ؟ ان هذا مايدور لنا ، وما نرى الدليل .

عليه ، في قيام العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي . ومن هنا كان عالم الإنسان عالم الحرية ، وكان عالم الطبيعة عالم الحتمية . وكانت المواجهة بين العالمين « مانشاهده من الحضارات البشرية المتعددة المختلفة لقد بدأ الأمر يكون كذلك ، منذ ظهور الإنسان على سطح هذا الكوكب : فقد انتهت مرحلة الحتمية التي لاستثناء لها ، وبدأت مرحلة الحتمية التي تجوهرها الحرية .

٢/٤ . وهكذا يبدو ان الحرية دليل على ماانصف به « نحن البشر ، من نقص يسعى إلى ان يصبح بها كامالا . فنحن لانفي نقوم بالفعل اثر الفعل « لاستكمال نقص في ذاتنا ، وفي العالم كما نريده ان يكون . ولكن إذا صح هذا علينا بما نحن وجدانات « فهل يصح على الوجود المشخص ، من حيث هو المصدر الذي صدرنا عنه ؟ اننا نميل إلى هذا الاعتقاد .

١/٢/٤ . والحقيقة ان الوجود قدفنا بصيرورته كائنات حرة ، ليستكمل بنا وبأفعالنا ، ولاسيما المبدعة منها ، ضروب النقص التي تعجز صيرورته عن توفيرها من دوننا . فقد اوجد بصيرورته الإنسان كائنا حرا عاقلا مبدعا ، يحتل قمة الهرم بين الكائنات كلها . ولكنه اوجده كائنا لايرتفع بحيوانيته إلا قليلا عن ارقى حيوانات جنسه ، وترك له مهمة الارتقاء بنفسه وبعالمه « باستكمال نفسه بالحضارة واستكمال العالم الطبيعي بالعالم المتحضر .

والحقيقة انني حينما اقوم بالفعل ، لا احدث اثرا في احد أشياء الواقع فقط ، بل احدث اثرا في نفسي أيضاً . إذ ان كل فعل اقوم به « لايلبث بمجرد تحقيقه ان يضيف إلى معرفتي معرفة « وإلى خبرتي خبرة ، وربما فتح امامي طريقا إلى الإبداع أيضا . فهناك شيء من التفاعل بيني وبين مايحيط بي في العالم ، وهو شيء لاادري من أي عمق من اعماقه اتاني « ولا إلى أي عمق سينتهي بي . انني مقذوف في ابعاده من حتمية إلى حتمية « وحتى حينما تتدخل حريتي ، فتتشبث باحداها اكون في

وضع من يختار بينها ، معتقدا انه لنجا من اسارها . ولكنني لالبت ان استيقظ من غفلي ، لأكتشف ان ما عجزته بارادتي ، لم يكن غير حتمية مرتبطة بسلسلة من الحتميات المتعاقبة ، والمحاطة أيضا بعدد آخر من سلاسل الحتميات المختلفة . وهكذا ابدو اني في نهاية الأمر حتمية في مجرى الصيرورة ، لاختلف عن سائر الحتميات ، إلا بأنها مركز وعي لوهم الحرية المطلقة ، تعيش وتموت وهي مضللة به . غير ان هذا الوهم وهم نافع مع ذلك ، إذ هو يعطي لحتمية الإنسان ، وهي حتمية يرافقها الوعي ، سيادة على حتميات الطبيعة ، ويهيء لها اسباب الانتقال إلى اقامة العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي .

٢/٢/٤ . ولكن ، إذا كان الوجود الجزئي محددا ، ويقف دون انجازنا عملنا ، لأنه عارضا ، فالتنا نستعين عليه ، بالرجوع إلى الوجود الذي نحن فيه ، وإلى صيرورته التي قلدنا مع موجوداته وبينها ، وجعلنا نألف كل شيء ، بكشفها عن بواطن الأشياء ، بالوسط بيننا وبينها ، في وجود تساكنا فيه . وهي إذ تكشف لنا عن بواطنها ، انما تفسح امامنا مجالات التفكير والعمل والابداع ، باطلاعنا على دخالها فنتمكن من النفاذ اليها . وتطويعها لارادتنا وغاياتنا . فحينما نقوم بأفعالنا لانشر بحريتنا واستقلالنا عن العالم فقط . بل بأننا مأخوذون في حباله . تحيط بنا حتمياته . وتدعونا إلى التشبث بها ، لتحقيق في فعل في العالم الخارجي .

والحقيقة ان العالم كما يصبو إليه الإنسان ، يختلف اختلافا كبيرا عن عالم الطبيعة . انه في صورته المثالية يختلف عن صورته الواقعية . والمسافة بين هذا العالم وذاك . قد تطول وقد تقصر . وفقا لمستوى طموح الإنسان في كل عصر . ولكننا جميعا نصبو إلى ملء الفجوة التي تقوم بين العالمين ، ونقضي بياض نهارنا وسواد ليلنا ، في مزاوله حلم الربط بين الواقع والمثال . بيد ان المثال ليس شيئا ثابتا . بل انه يتحرك بتحركنا ، ويأبى علينا اللحاق به . فيظل يتقدمنا باستمرار ، انه دائما

امامنا ، وهو يحاول باستمرار المحافظة على ان تظل المسافة كبيرة بيننا وبينه . وهي تظل كذلك .

٣/٤ . هذا العالم الذي كنا نصبر إليه منذ القدم ، قد حققناه جزئياً ، وبقي علينا ان نكمل ما بدأناه . ولكن الانتقال من الجزئي إلى الكلي يحتاج إلى طفرة نوعية ، طفرة من وضعنا البشري ، إلى العالم الذي نصبر إليه . وهذا لا يكون من دون مراوحة بين الحلول في الوجود ومفارقته . ولكيلا تكون المراوحة فوضى أو عبثاً ، لابد من القيم العليا مرجعاً يهتدى به . فعندئذ تقوم الحضارة « وتأخذ بالسير نحو الكمال . ولاندري متى وكيف ستتمكن البشرية من تحقيق ذلك . غير اننا سنحاول بيان ذلك من خلال ما نحقق . وفي سبيل ذلك « سندعخص اربعة فصول « وهي التالية :

الفصل الأول : الوضع البشري ،

الفصل الثاني : الحلول والمفارقة ،

الفصل الثالث : القيم ،

الفصل الرابع : الحضارة .

\_\_\_\_\_\*

## الفصل الأول

# الوضع البشري

- ٤١ -

١/٤١ إذا كانت الصيرورة قذفت الإنسان كائنا طبيعيا إلى الوجود ، فقد استطاع بما يتمتع به من ذكاء وعبقريّة ، ان يغير من وضعه الطبيعي ، وان يوجد له وضعاً مغايراً من صنعه ذاته . غير ان الوضع الذي اتخذته لنفسه ، ليس نهائياً ، ولا على غاية مايرام . ولهذا فهو دائب على تطويره نحو الأحسن . وما الحضارات التي يبدعها في الازمنة المتعاقبة ، والامكنة المتباعدة أو المتقاربة ، إلا وسيلته إلى ذلك .

١/١/٤١ بيد ان وضعنا البشري في هذا العالم ، وان اختلف بين فرد وآخر أو بين جماعة وأخرى ، فهو يحمل سمات عامة توحد بيننا نحن البشر . والحقيقة ان الوضع الذي يحتله أي منا في الوجود المشخص ، لا يختلف عن الوضع الذي يحتله سواه ، شأننا في ذلك شأن أية نقطة على سطح الكرة . وإذا كانت الكرة الأرضية التي نعيش عليها ، جرماً واحداً من مليارات الاجرام المنتشرة في الكون الرحيب ، فهذا لا يغير من الأمر شيئاً ، إذ ان وضع كوكبنا الأرضي يظل واحداً بالنسبة إلى الكون من الناحية الكلية . بقي أمر الاختلافات الجزئية بين اوضاعنا الفردية على الكرة الأرضية ، والجانب الذي نطل منه على الكون الرحيب ، وهي اختلافات في الجزئيات ، وهي ادخل ماتكون في العلم ، وقيمتها ثانوية مضافة .

ولكن الوجود ليس موثلاً لي وحدي ، فهناك كثير من الكائنات البشرية وغير البشرية تشاركني فيه . فينعكس فعلي عليها ، كما ينعكس فعلها على . ونتيجة هذا وذاك تداخل الحتميات بين افعالي وفعالها ، وخروجها من يدي وايديها . وتشكلها في بحرى الصيرورة تشكلات غير متوقعة ، ولا يمكن التنبؤ بها ، أو السيطرة عليها . ومن هنا كان القلق الذي يساورني عند كل فعل اقوم به : فهو في متناولي طالما لم اقم به ، لكنه ما يكاد يصبح ناجزاً ، حتى يصبح خاضعاً للصيرورة وضرورتها .

يهد ان مانتجه الفعل ، احسه في لحظة انتاجه فوق اديم هذا الكوكب . ومن هنا كان مجرد امتدادا للمشخص يدل عليه ولا ينفيه . وهذا في الحقيقة ما يرسخ الاعتقاد فينا « بأن مانفكر فيه له جذوره في الوجود . غير ان التفكير حينما يكون مجرد تفكير ، يقطع اواصر الصلة بيننا وبين العالم ، ولا يستبقي منها سوى آصرة التفكير المجرد » وهي اوهى من خيوط العنكبوت . انها هي التي ننسج منها علومنا المختلفة . فهل نتوقع منها ان تحكم الصلة بيننا وبين الوجود المشخص الذي هو موثلنا وملاذنا ؟ ان الافكار وان كانت تنأى بنا عن الوجود المشخص وموجوداته ، غير ان الحالات الوجدانية التي تبطنها ، تقرب بيننا في ادراكهما : فهناك وجدانية انسانية تجمع بيننا اصلاً « وهي على استعداد دائم للتقريب بيننا ، حتى على مستوى الافكار . فالحياة الوجدانية هي القاعدة الوجودية التي تصدر عنها كل افكارنا . ولهذا فهي التي تجمع بيننا أولاً ، لتكون سبيلاً إلى تلاقي افكارنا ثانياً . ومن هنا كانت الحاجة إلى الفلسفة ، لا الفلسفة المثالية ، ولا الفلسفة المادية ، بل الفلسفة الوجدانية الوجودية ، لتعيد احكام هذه الاواصر بيننا وبين العالم بما فيه من أشياء واشخاص . في هذه الحال وحدها نعطي العالم ، وبمكننا امتلاكه والتمتع به .

٢/١/٤١ والحقيقة انني لا اعيش في عزلة بحال من الاحوال . فانا في العالم دائماً ، بين اشياؤه واشخاصه ، تربطني العلاقات بها وبهم

باستمرار . وهذا لا يقتصر علي وانا بينها وبينهم فقط ، بل يلاحقني وانا بعيد عنها وعنهم « حتى لو كنت في سجن انفرادي . ان الأشياء والأشخاص في كيانهم كما هم حولي . ومن هنا كنت في العالم ومع الآخرين في وقت واحد معاً . بيد انني وانا مقلدوف في عالم اجهله ، وارتكب الاخطاء فيه جراء جهلي ، اشعر شعورا حادا بذاتي . شعورا يجعلني ازداد قلقا لحظة بعد لحظة « فلا اعني غير انني وحيد في عالم يتطلب مني ألا ابقي وحيدا ، وان اسعى إلى حليف يعينني على مآلنا فيه . وفي هذه الحال « يكون لابد لي من إيجاد الحليف كائنا من يكون « بصرف النظر عن قوته التي يتمتع بها حيال الكون الرحيب المملوء بمليارات مليارات الكائنات المختلفة .

التي جزء ضئيل ضعيف في وسط كل يتجاوزني من كل جانب تجاوزا يبلغ غير المتناهي « وهو مملوء بكائنات اقوى مني بكثير ، فكيف لا اشعر بالقلق على مصيري ، وانا فيه بازاء هذه الكائنات التي لا ادري بالضبط « ماستكون عليه ردود افعالها تجاه افعالي ؟ ومن هنا كان لابد لي من ان اتخالف مع بعضها ضد بعض ، وضد قوى الطبيعة التي تحيط بنا جميعاً . وهذا سبب تلاقي الجماعة الاسرية الصغيرة بالجماعة الاسرية الصغيرة الاخرى « لتكوين الجماعة الكبيرة والامة والمجتمع الكبير . فهنا ابدأ بالشعور بالقلق الذي يساورني وقد أخذ يتلاشي . غير اني لا اكاد اطمئن إليه بعض الاطمئنان « حتى اجد ضروبا أخرى من القلق تنبع من الجماعة والمجتمع اللذين اطمأنت اليهما نفسي . وهكذا لا اكاد اتخلص من شعور بالقلق تجاه أمر من الامور حتى اجدني مغمورا حتى اذني « بشعور جديد من القلق تجاه ما افضيت إليه .

وهذا يعني « انني بما انا موجود فردي « أما ان ابقي متروكا لمصري في عالم لا يكثر بي ، أو اقيم علاقات صحبه وصدقة وثقة واحترام الخ .. مع الآخرين ، ولا وسط بين الامرين ، إذ ان ادنى انحراف عن أي من الوضعين ، معناه الجنوح إلى نقيضه . في وضع عدم



الأكثرات اشعر بالعداء نحو عالم يعاديني كل ما فيه ، فأنساق في نفق  
البغض والحقد والتشاؤم ... أمّا في وضع العلاقات الإنسانية الإيجابية ،  
فأشعر بالاطمئنان في عالم هادئ فيه الآخرون ، وأنساق أموره كما  
يطيب لي ، فيحملني التفاضل على احبته الوردية ، ويهديني الحب في  
فردوسه الخالم ، ويداعب الرضى مشاعري الهائلة ، الخ ..

ومن هنا كنت لاثبت وجودي بأفعالي فقط ، بل بأفعال الآخرين  
أيضاً : فأنا اتطلع اليهم ، ليكونوا شاهدين على وجودي ، بما يعبروني  
أيام من التباه واهتمام ، فمن دون ذلك ، أحس بأنني قد غيبت في  
فللمات النسيان أو الإهمال . وهذا يرادف في نظري انزلاقي إلى مهوأة  
العدم . فما من أمر أشد على المرء من أن يجد نفسه مهملاً في عالم  
لا يكثر به أحد . ومن هنا كانت قيمة الحب والاحبة والصدقة ،  
وكل العلاقات التي هي من هذا النوع ، فهي التي تخلع على وجودي  
قيمة إيجابية ، أشعر معها بنشوة الحياة وتنتها ، فلا البت أن امتلئ ثقة  
بنفسي وبالآخرين وبما يجري في العالم . وهذا يفضي بي إلى أن ابادل  
الآخرين حبا بحب ، وثقة بثقة واحتراما باحترام ، فأطمئن على وضعي  
في عالم تتفجر صيرورته في كل اتجاه ، وتحمل معها التغيرات من كل  
لون .

وعندئذ أعني ذاتي في مركز الوجود ، وأعني في الوقت ذاته ، أن  
الآخرين يحملون أيضاً النظرة ذاتها إلى أوضاعهم ، واستنتج أن كلا  
منهم يعني ذاته مركز الوجود . وهذا التشابه في الوضع هو الذي يقرب  
بيني وبينهم ، ويجعلني وإياهم نلتقي على أرض مشتركة . فمثل هذا  
أصل الوجدان الجماعي أو الإنساني .

٢/٤١ وهكذا يمكننا أن نلتقي أحداً بالآخر في النظر والعمل ،  
وإن كان هناك اختلاف في زاوية الرؤية والعمل تفصل بيننا . بيد أن  
هذه الزاوية من الاختلاف يمكن تجاوزها ، لأنها وليدة اختلاف مكانينا  
في الوجود ، وما علينا إلا أن نتبادل مكانينا ، حتى نضيّق شقة  
الاختلاف بيننا .

١/٢/٤١ اقول نضيق ، ولا اقول نلغي ، لأن هناك فروقا فردية في الثقافة والخبرة والتفكير والطبع تظل تفصل بيننا ، مهما كررنا تبادل مكانينا وخبراتنا ومعلوماتنا . واننا لانعد ذلك سيئة على الاطلاق ، بل حسنة تخرج كلا منا من ايجدانيته واركزازه .

وعليه ، إذا كانت علاقتي بالآخرين من خلال الصيرورة دائما ، كانت الصيرورة هي التي تطبع علاقتي بهم ، وتجعلها ممكنة نظرا وعملا . وهذا كاف لبيان الطابع المتغير لعلاقتي بهم . بيد ان هذا التغير ليس مطلقا ، إذ ان هذه الصيرورة هي صيرورة الوجود ، والوجود بما هو وجود يعطينا الثبات . وهذا يخلع بعض الثبات على علاقاتنا المتغيرة بالآخرين ، مما يعني ، ان علاقتنا بهم تحمل طابع التغير في الثبات ، أو طابع الثبات في التغير . ومن هنا كانت المشاركة التي تقوم بيني وبينهم ، بمساندة افعالي لأفعالهم ، ومساندة افعالهم لأفعالي ، هي التي تقوم في أساس الحياة الجماعية وما يرتبط بها من اعراف وتقاليد وقوانين وقيم . ولكن العلاقات النابعة من الاعراف والتقاليد والقوانين تظل طافية على السطح ، في حين ان العلاقات القيمة تكون نافذة إلى اعماق الوجدان . بيد ان اختلاف هذين النوعين من العلاقات ، ليس دون طائل ، إذ هو يربط الحياة الداخلية بالحياة الخارجية ، ويقيم تفاعلا مستمرا بين ماهو ذاتي وما هو موضوعي ، ويسهم في اخراج مافي الطبيعة البشرية من القوة التي الفعل .

والحقيقة ان طبيعتي البشرية تتألف من مجموعة من الحتميات الموضوعية في تصرف حرية مجردة لاتتحقق فعلا إلا بتشبهتها بواحدة تختارها منها . ولهذا كانت الماهية الجديدة التي انا بصدد تحقيقها ، مزيجا من هذه الحتميات وهي تنقلب بالحرية إلى فعل ، وكان كل فعل اقوم به في المستقبل ، على الرغم من الحرية التي هي في اساسه ، وليد هذه الحتمية أو تلك ، أو وليد المزج بين عدد منها ، سواء صغر هذا العدد أو كبر . فما ينقص الذات ، تحاول ان تناله بفعل من افعالها ، يصلها

بضرورة الوجود ، الذي هو ينبوع كل حتمية . وهذا ما يتابعه لتبقى على استمرارها في الوجود . انها تضع الكل مثالا اعلى لها نصب عينيها ، وهي لاتني عن محاكاته « وان كانت تعرف انها لن تبلغه ابدا .

ولكن هذا ليس قدرها وحدها « بل قدر كل ذات ، وان كان كل منها تسلك سبيلا غير السبيل الذي تسلكه الاخرى . فكل منها تنطلق من مكان مغاير للمكان الذي تنطلق منه الاخرى « في لحظة قد تطابق لحظة انطلاق الاخرى أو لاتطابقها . ولكنها كثيرا ما تتلاقى « ويؤثر بعضها في بعض .

٢/٢/٤١ وهكذا يمضي التطور الكوني في اتجاهه الإنساني . فكأن في الكون غاية مضمرة يسعى إلى تحقيقها ، إلا وهي سيادة الإنسان وتحقيقه قيمه العليا . قد تكون افعال بعض الناس بعيدة عن القيم الايجابية العليا ، ولكنها كلها تصب في بحر القيم ، وبعضها يلغى عمل بعض . وهذا ما يجعل الطريق إلى العالم الإنساني طويلا وشاقا . وسبب ذلك استمرار عمل الطبيعة فينا بمنعكساتها وغرائزها ، وعدم اذعانها لتوجيه القيم العليا .

وهذا يتضح بخروجنا من عالم الذات إلى عالم الجماعة وعالم البشرية حيث نأخذ على عاتقنا تجاوز العالم الطبيعي إلى العالم الإنساني « من اجل تحقيق طبيعتنا البشرية بامكاناتها كلها وما تحمله من قيم عليا . فكأننا لا نقنع بعالمنا الذي وجدنا انفسنا فيه ، ونحن نسعى دائما إلى تغييره والسمو به .

- ٤٢ -

١/٤٢ وهكذا نجد ان شبكات من العلاقات الوجودية تربط كلا منا بالأشياء والآخرين . وهذا ليس عارضا في لحظة دون لحظة « بل ابتداء من لحظة الميلاد ، وانتهاء بانتهاء العمر . وبين الميلاد وانتهاء العمر

- ٢٣٧ -

تتنوع العلاقات ، وتتخذ صور حتميات تتزاكم بعضها فوق بعض ، على غير نظام معين .

١/١/٤٢ حينما خرجت إلى الدنيا جملة من الحتميات الحيوية والاستعدادات النفسية ، كنت موجودا فريدا يختلف بفرديته عن الآخرين في كثير أو قليل . ومنذ ذلك الحين ، وأنا اعمل جهدي ، للخروج من هذا الوضع إلى وضع الشخص الاجتماعي ، الذي يمكنني من معايشة الآخرين ، والتفاهم والتواصل والتعاون معهم . وهذا يعني ان جهد الفعل والم الانفعال كانا يرافقاني منذ ان وفدت إلى هذه الدنيا، وانه ماكان لي ان اصل إلى تحقيق صفات الشخص في ، لولا الجهد والألم . وهكذا اكون ابن الجهد والألم ، كما انا ابن الحياة . وهل يمكن لابن الحياة إلا يكون ابن الجهد والألم ؟

ولكن ، ما الذي يمثل حقيقي الصميمية ؟ لا احد يعلم ، ما لم يطلع على افعالي وتصرفاتي في مواقفي التي عرضت لي . أو صنعتها بارادتي . وربما كنت انا ذاتي لاعرف حقيقة ذاتي ، قبل ان اقوم بأفعالي وتصرفاتي ، ثم اقف هنيهة على الاقل ، لأتأمل هذه الأفعال والتصرفات . ومن هنا كان من غير الممكن فهم حقيقي الصميمية من الآخرين ومني انا ذاتي . إلا من خلال مااقوم به من افعال وتصرفات تبدو للعيان بتحقيقاتها في العالم الخارجي . وهذا يدل على ان الباطن ليس مستقلا عن الظاهر ، وان الظاهر تعبير عن الباطن . ومن هنا كانت وحدة الباطن والظاهر هي حقيقتنا ، مهما ادعينا ان نتيجة الفعل لم تأت مطابقة لصورته في ذهننا . قد يصح هذا بالنسبة إلى فعل مفرد من افعالنا ، كأن نتصوره على صورة معينة ، ثم يأتي على صورة مغايرة في التنفيذ . ولكن هذا لايعني انقطاع سبل التنفيذ بيننا وبين الواقع . فنحن مازلنا قادرين على الفعل ، وامامنا فرص حياة كاملة زاخرة بالامكانيات ، لتصحيح ما عجزنا عن تنفيذه على صورته التي نرغب فيها . وهكذا يبدو ، انه إذا كان احد افعالنا لايعبر بصدق عنا .

فإن جملة افعالنا في تحقيقاتها الإرادية أو العشوائية ، وتصحيحاتها الكاملة أو الناقصة « لابد لها من خلال استمرارنا في المحاولة والخطأ » من ان تكون مرآة صادقة لنا .

٢/١/٤٢ بيد ان كل هذا يكون من خلال الصيرورة التي نركب متنها بأفعالنا ، وتجربة الذات للصيرورة وموجوداتها لا تقف عند حد ، بل تتعداه إلى تجربتها لذاتها ، وفهمها لقدراتها وتطلعاتها الخ .. فتجربة الموجودات مرتبطة دائما بتجربة الذات ذاتها . فنحن لانكاد نعرف شيئا ، حتى تنعكس معرفته على ذاتنا « فتزيدنا معرفة لها .

ومن هنا كانت كل معرفة وعيا نعي به موجودا من الموجودات في الوجود المشخص ذاته « من خلال وعي مرافق نعي به ذاتنا الواعية . ان هذا الترافق هو البنية العامة لكل معرفة ، ولا يمكن ان نخترل منه في بعض الحالات ، إلا وعي الموجود الذي نعيه وعي غياب « أي وعيا لموجود غائب . وهذا ليس استثناء ، بل هو تأكيد لبنية المعرفة العامة » ولكن بتغيير اشارة الحضور سلبا . ومن هنا كان امكان انبثاقه فعلا من الصيرورة « استجيب به استجابة معينة إلى الموقف الذي انا فيه . وما الامكان والاستحالة في حقيقة الأمر ، إلا نسبة معينة بين حتمياتي وحتميات الموقف ، إذا هي مالت لصالحي « كنت قادرا على القيام بالفعل الذي اريد القيام به « وإذا مالت لصالح الموقف ، كنت عاجزا عن القيام به « واستسلمت لحتمياته . بيد ان الموقف خاضع للصيرورة ، وانا كذلك ، ولربما طرأ طارئ على الموقف أو علي « فقلب ميزان المعادلة « فاذا بي قادر بعد عجز « أو عاجز بعد قدرة . ولهذا كثيرا ما يجري الحديث عن اغتنام الفرص أو تجنبها .

٣/١/٤٢ وهكذا يبدو ان الصيرورة ليست وسيلة الاتصال بيني وبين الأشياء والآخرين فقط ، بل هي وسيلة الاتصال بيني وبين ذاتي أيضا : انها وسيلة اتصال بين ما ادركه من الموقف الذي اكون فيه ، وما اريد ان اقوم به نتيجة هذا الادراك . فهي همزة الوصل بين الفكر

والارادة والرغبة . وهذا يكفي لبيان ان ما يظل ماثلا وراء سلسلة الأفعال التي اقوم بها « هو الصيرورة الدائمة » التي امتطي موجاتها لتحقيقها : فلولاها لانقطعت الاسباب بين هذه الأفعال ، ولفقدت شعوري بهويتي « الذي يساعدني على الاستمرار وانا ما زلت انا . وهذا يعني « ان هويتي ذاتها ليست مستقلة عن استمرارية العالم الذي اعيش فيه » ولا سيما استمرار قوانينه في ثباتها « إذ لو كان العالم خاليا من النظام ، والنظام هويته ، لانعدمت هويتي بتبعثرها في فوضاه .

والحقيقة انه من العبث ان احاول الهرب من ذاتي « بالصيرورة التي اندرج فيها » واجعلها مطية لأفعالي : فهذه الأفعال سرعان ماتتحول إلى حتميات ، وتحولني انا ذاتي إلى حتمية مصدرة للحتميات ، يجعلني التفت إلى ماضي وما حققته فيه « من اجل الالتزام به . غير ان الحتمية الملحة هي انني لا استطيع إلا الالتزام به . إذا لم اشأ ان ارتكب خيانة تجاه نفسي . وهل يمكن عد من يخون نفسه حرا ؟

وهذا ما جعلنا نذهب إلى ان الحرية جزئية ومتحمة بالحتميات من كل نوع وجنس : فأنا بما انا كائن حر « محاط بعالم من الحتميات التي ليست خارجي فقط » بل تغزو كياني ذاته أيضا . ولهذا كنت لا استطيع ممارسة الحرية التي اتمتع بها ، إلا بمزاوجتها بحتمية تكون وسيلتي إلى قهر الحتميات التي تحيط بي : فكل حتمية لا بد لقهرها من حتمية مقابلة تكون في متناول حريتي .

٢/٤٢ ولكن ضعفي وقلة حيلتي وانا بازاء هذه الحتميات تدفعني كما قلت إلى التحالف مع الآخرين . ومن هنا كان لابد من تواصل الوجدان بالوجدان في سبيل تمهيد الطريق أمام فعل له الغلبة على الحتميات التي يواجهني بها العالم . فعل لا يقف عند حدود عالمي الداخلي « بل يتم ط.يقه إلى العالم الخارجي » ويترك اثرا فيه .

١/٢/٤٢ والحقيقة ان كون الفعل ذا مرحلتين ، الثانية منهما خارجية يمهّد الطريق أمام تواصل الوجدان بالوجدان ، مثلما يمهّد

الطريق أمام الفعل اطلاقا . ولكنه تواصل لا يقف عند هذا الحد ، إذ بإمكان الوجدانين المتواصلين ان ينفذ كل منهما إلى صميم الآخر فيكون توأصلهما تاما .

غير ان في التقاء الوجدان بالوجدانات الاخرى ، بأفعالها المتصالبة المتعاقبة ، نتائج غير متوقعة « تدعو إلى التأمل والتفكير . فهي تخرجها من اثرتها إلى الايثار ، فتتعلم كيف تبقى على تفاهمها وتواصلها وتعاونها ، واضعة القيم العليا نصب اعينها . بيد ان الايثار ليس وافدا غريبا عليها ، فهو مساكن الاثرة في مقر دار الوجدان . ومن هنا كان بالامكان اعطاؤه الغلبة عليها بالزبية والتعليم النظريين بادئ ذي بدء ، والمقصودين فيما بعد .

غير ان لقاءنا مع الموجودات الجزئية الاخرى يختلف باختلاف كونها موجودات عاقلة أو غير عاقلة « حية أو غير حية : فاللقاء مع الموجودات الجامدة هو لقاء حرية بحتية ، ومع الحيوانات لقاء حرية بحتية توجهها الغريزة ، التي هي حتمية غائية ، ومع الموجودات العاقلة لقاء حرية بحرية « ما لم يكن نتيجة غريزة أو انفعال أو هوى . ان السقطة الهيدغرية في الـ "هم" لا بد منها لاستمرارنا في التواصل مع ابناء هذا العالم الذي وجدنا فيه . انها وان كانت تصرفنا عن انفسنا ، تظل ذات مساس بانفسنا . فنحن لانستطيع ان نكتفي بانفسنا ، ولانستطيع حماية انفسنا إلا باتباعنا الانتباه الواجب إلى الـ "هم" أما للاستعانة به « أو للحيلة منه . فمنذ ان قلقتني الصيرورة إلى الوجود ، اقامت لي فيه مملكة فردية . ولكنها تركت تحديد حدودها لي ، اشكلها كما اريد ، واوسعها بأفعالي « فالتقي بحدود الآخرين تارة اعدو عليها ، وتارة يعدو الآخرون على حدودي فكرا وسلوكا . وبهذا وذاك نلتقي على السلام والوثام تارة « وعلى الحرب والخصام تارة أخرى . ولكننا في الاحوال جميعا نتلاقى « والامر كل الامر في كيفية التلاقي . ان الأشياء هي التي تكون سبب الاشكالات التي تشجر بيننا . اننا نتكفل

جماعات ضد جماعات للحفاظ على الحدود المشتركة التي تقيمها كل جماعة ، والتي تقوم في داخلها حدود مملكة كل فرد منا .

٢/٢/٤٢ بيد انه لا يمكن لحرية وجدان ان تتطابق مع حرية وجدان آخر ، حتى لو اتخذ الأول من الثاني قدوة له ، لأن لكل من الوجدانين حتمياته الجسدية والنفسية أولاً ، ولأن الظروف المتاحة لكل منهما مختلفة فيما بينها ثانياً ، ولأن المحاكى لا يمكنه ان يحاكي ما يحاكيه مئة بالمئة ثالثاً . ومن هنا كان الفعل الحر الذي نقوم به تجاه الآخر ، عملاً محتوماً به في المقام الأول ، وان كان لابد من شيء يقوم غالباً بيننا . وإذا شئنا الدقة في التعبير « كان لابد لنا من ان نقول : انه ما من حرية تتوجه مباشرة إلى حرية ، ولا بد من ان يكون ذلك من خلال حتمية من الحتميات ، سواء اكانت مادية أو معنوية . فالتعامل بين الأشخاص ليس تعاملًا في الفراغ ، بل هو تعامل في العالم وبأشياءه وفي المجتمع وبين افراده . وهذا وذاك هما الحتمية بعينها .

ولهذا لم تكن الحرية شيئاً من دون تحقيقها في فعل من الأفعال يترك أثراً في العالم الخارجي . ومن هنا كنا لانلمسها في افعالنا، غيرنا مباشرة ، وانما من خلال الفعل الذي يقوم به . ولكننا نعيشها في اعماقنا في كل فعل نقوم به ، ولو لا هذه المعاشة ، لما قمنا به . وهذا يبين لنا ، ان هناك طريقتين للتدليل على الحرية : تجربتنا الداخلية ، والاثار الذي تخلفه افعال الآخرين في العالم الخارجي .

- ٤٣ -

١/٤٣ غير ان الصيرورة ، بايجادها افراداً متفردين ، تجعل العالم مسرحاً لأفعال منفصل بعضها عن بعض ، توجهها حريات تتشعب ، بحتمياتها من مراكز متباعدة مختلفة . وهذا يؤدي إلى خلق اضطراب وفوضى في العالم . وبما ان العالم هو الكل ، كان الواجب يقضي

- ٢٤٢ -



باتخاذ هاديا للتنسيق بين الأفعال « والربط بينها » واقامة تناغم يشمل اجزاءها .

١/١/٤٣ بيد ان هذا يبدو مستحيلا من الناحية الواقعية ، والافراد هم الافراد والعالم هو العالم . ولهذا كان لابد من تحويل الموقف المشخص إلى رؤية مجردة بحسب مقاصد الذات « ان حقيقة أو خيرا أو جمالا . عندئذ فقط ، يمكن وضع الجزء في مكانه من الكل » والحكم على الفوضى والاضطراب بأنهما فوضى واضطراب من ناحية « وبامكان تحويلهما إلى نظام واستقرار من ناحية أخرى . وفي هذه الحال ، تنصب الذات هذه المقاصد قيما كلية ايجابية « لاتلبث ان تشتق منها قيما سلبية ونسبية ، تقيس بها الامور الطارئة من ناحية ، ويمكنها التعديل فيها من ناحية أخرى ، متنقلة مما هو كائن إلى ما يجب ان يكون ، الذي ما يكاد يتحقق ، حتى ينقلب إلى ما هو كائن ، وينضاف إلى عالم الواقع . بيد ان هذا لن يكون مجديا « مادام هناك فرد واحد لا يعرف مكانه الحقيقي في الكل « ولا يتطلع منه إلى منظومة القيم العليا في فهم العالم والتصرف بازائه وبازاء موجوداته ، ويخلع الانسجام عليها.

بيد انه لولا الخصائص الفردية التي يتميز بها كل منا من الآخرين ، لكنا كلنا نفعل على نحو واحد ، ولكانت الحتمية العامة تبدو في افعالنا ظاهرة للعيان . غير ان تفردنا بخصائص دون خصائص ، هو الذي يخلع علينا صفات مخالفة ، توجهنا توجهات مخالفة ، فنبدو احرارا نتصرف وفق ربادات مختلفة . وهذا راجع إلى تعدد امكانات الوجود المشخص « التي تكشف عنها الصيرورة وإلى اختلاف صفاتها الخاصة ، التي تميز احدا منا من الآخر .

غير ان ما في افعالنا الارادية من تماثل يأتي من طبيعتنا البشرية ، وما عدا ذلك يأتي من خصائصنا الفردية « التي تؤثر في رغباتنا ومثلنا وطرائقنا في المزج بين هذه وتلك « حينما نسعى إلى تحقيقها . ومن هنا

كان التقاؤنا من جهة ، وافتراقنا من جهة أخرى . وبما ان عناصر الالتقاء كثيرة ، وعناصر الافتراق كثيرة أيضا ، فقد كانت الانموجات البشرية كثيرة ومتنوعة إلى حد كبير . وكانت افعالنا الصادرة عنا من التنوع والاختلاف . بحيث لا يمكن التنبؤ بها ، إلا في حالات نادرة ، من علماء ذوي اختصاص .

٢/١/٤٣ ولكن ، مادام كل منا يحمل في ذاته طبيعة بشرية توحد بينه وبين الآخرين وصفات فردية تخضع عليه طابعا خاصا . ومادامت الطبيعة البشرية تحمل معها الطبيعة الحيوانية ، كان لابد لتحقيق كل منا ذاته ، من ان يجعل سلوكه يتراوح بين مثال اعلى تعبر عنه الطبيعة البشرية في نوازعها وقيمها . وبين حد ادنى تمحي فيه الطبيعة البشرية بكل ما تحمله من قيم ، وتفسح المجال أمام حيوانية تتحكم بها نوازعها المختلفة . وفي هذا يبرز مجال الحرية للاختيار بين الطبيعتين المتداخلتين . وتأليف مما اختير سلوكا يحقق وجود كل منا . فبالطبيعة الحيوانية يمكن تحقيق الاتصال بالعالم الطبيعي . وبالقيم العليا يمكن رفع هذه الحيوانية إلى مصاف السلوك الإنساني . حيث يلتقي الفرد بالفرد ، والجماعة بالجماعة ، على التفاهم والتعاون والتواصل . من اجل تحويل العالم الطبيعي إلى فردوس ارضي .

وهكذا ينحصر المثال الاعلى للفرد ، في التقريب بين طبيعته البشرية العامة وطبيعته الفردية الخاصة : فالصفات الخاصة التي يتمتع بها ، يمكن لها حينئذ ، ان تنقلب إلى مزايا ومواهب يقدرها الآخرون حق قدرها ، ولا سيما حينما تؤدي اكلها . فتنفع بها البشرية . والحقيقة ان الصفات الفردية ليست منقطعة الجذور بالطبيعة البشرية ، بل هي وجه من وجوه تحققها ، وهي التي تهبها هذا الغنى الذي يعجز الفرد عن تحقيقه بمفرده ، والجماعة بمفردها . وتستطيعه البشرية كلها . بأحيائها المتعاقبة .

ومن هنا كانت الصفات الفردية الموزعة بين الناس بأنصبه مختلفة، مدعاة للتساؤل ، إذا احسن توجيهها ، ومدعاة للتشاؤم « إذا تركت فوضى تتجه اى اتجاه ، دون ضابط من تربية أو اخلاق أو قانون . قد يكون عملي غير ذي جدوى ، لو اتى بمفرده . ولكنه يكون نافعا وجميلا جدا ، إذا اتى متوافقا مع اعمال من يحيطون به ، وعلى اثر من سبقونا جميعا . والحقيقة ان قيمة العمل لا تقتصر عليه وحده « بل تتجاوزه إلى تناغمه مع الاعمال الاخرى ، السابقة منها والمرافقة . وهذا يساعد عليه كون الإنسان فردا في جماعة ، وكون الجماعة لا تحيط به فقط « بل تعيش في وحدانه . بيد ان هذا التناغم ليس دائما ، وانما هو متقطع ، يظهر ويغيب . ولهذا سببه « وهو مزدوج : انه تفرق الجماعات البشرية « وعدم اكتمال المعارف الإنسانية . فاذا التقت المعارف والجهود وتكاملت ، كانت فترة الازدهار والتقدم ، والا كان العكس .

ولكن ، هل يعني هذا تشابه اعمالنا ؟ اطلاقا ، إذ ان كلا منا يعمل من مكانه ولحظته « وهما ما يختلف بهما احدهما عن الآخر . ولكن عدم التشابه لا يعني عدم الاتساق . ولهذا كان مانطلبه هو ان ينتهي الصراع إلى التقريب بين اعمالنا ، وجعل بعضها يتسق مع بعض ، قليلا في البداية ، تمهيدا للاتساق التام بعد مسيرة طويلة . ومن هنا كان احتفاظ كل فرد بخصوصيته « وكل جماعة بخصائصها « ضروريا للسير نحو اقامة العالم الإنساني الخالي من الاضطراب والصراع .

ولكن « هل يلغي التناسق النزاع بين الفرد والفرد ، وبين الجماعة والجماعة ؟ ان من قصر النظر ان نقول ذلك . فمادام الافراد والجماعات بدؤوا بدايات جزئية مختلفة « وكل منهم يعتقد انه على صواب ، بالاستناد إلى المرجع الجزئي الذي اعتمده ، فلا بد من ان يشجر النزاع بينهم . ولكن التحلي عن المراجع الجزئية وتبني مرجع كافي يجمعون عليه ، من شأنه ان يكون سبيلا يقرب بينهم . وهذا ليس

امرا يسيرا ، ويحتاج إلى مسيرة طويلة شاقة . وهو يعني ، ان تفاهم البشر « ووضعهم اسسا يلتقون عليها ، هو الذي يخرجهم من عشوائية اعمالهم ، ويقرب بعضهم من بعض في غاياتهم .

٤٣ / ٢ غير اني وان كنت كائنا متفردا بين كائنات أخرى « فانني احمل العمومية الإنسانية في تفردى : فالكائن المتفرد حقا ، هو الكائن الذي يحمل الصفات العامة على نحو متفرد في تنوعها وشدتها وامتزاجها . ومن هنا كانت الفردية لا تتنافى مع العمومية « بل تحتويها احتواء فريدا .

٤٣ / ٢ / ١ وهذا ما ألمسه في نفسي ، فأنا على الرغم من تفردى بما انا كائن انساني « اشارك بني البشر في صفاتي كلها ، بما كل منها قائمة بذاتها : فليس لي صفة يخلو افراد النوع منها . ولكن مجموع صفاتي بما هي وحدة تعبر عن هويتي الشخصية « هي التي لا يمكن ان اجد ما يماثلها في أي انسان مماثلة تامة . قد يكون هناك من يشابهنا بشكل أو بآخر « أما ان يكون هناك من يماثلنا فلا .

لهذا فأنا اعيش في قلق دائم ، لأنني جزء بين اجزاء لا ادري كيف اتوجه بينها . صحيح انها في الطبيعة تخضع لقوانين ثابتة « غير انها من التعدد إلى حد لا يستطيع معه ، ان احدد إلى أين اتجه ، ولا أي قانون آخذه في اعتباري . ولكن الأمر يصبح بسيطا ، لو كان يتوقف عند حدود الامور الطبيعية . فهناك الآخرون ومواقفهم المختلفة من الأشياء ، ومن بعضهم تجاه بعض ، وهي من التعدد والاختلاف والغموض بحيث ترسم أمام عيني عددا من اشارات الاستفهام التي سرعان ما تثير في نوازع القلق . يضاف إلى هذا وذاك ، ما يبعث في الحيرة وأناواجه نفسي ، لأفهمها وأفهم عالمها الصاعب المضطرب . انه سامن شيء محدد يستطيع ان اركن إليه ، فكيف لا اصاب بالدوار ؟ وكيف لا يكون دوازي شديدا ؟

ان المسألة كل المسألة في توافق فعلي مع افعال الآخرين ، وهي مسألة ليست مستعصية على الحل ، إذ يكفي ان نركب معاً متين الصيرورة ، وان نجعل صيروراتنا الجزئية في توافق معها ، حتى نلتقي معاً على الاسهام في بناء عالمنا الإنساني .

ان في ذلك الوسيلة الصالحة الوحيدة لالتقاء الحرية بالحرية ، والفكر بالفكر ، والتعاون على الإبداع المشترك . فالتشابه بين بني البشر في صفاتهم هو الذي يجعلهم يلتقون ويفترقون . وهذا الذي يجعل الفردية الذاتية تدور في فلك العمومية البشرية . وهذا بالذات هو الذي جعل المعرفة والوجود مترابطين : فالموجودات تعرف بصفاتها ، والمعرفة تدل على الموجودات ، ان مباشرة أو على غير مباشرة . وأنا ذاتي يمكن ان اعرف بصفاتي ، ومن خلال صفاتي يمكن ان يعرفني من ليس له سابق معرفة بي . وهذا يصدق على التفريق بيني وبين غيري ، بالنسبة إلى من يعرف صفاتي وصفات غيري

٢/٢/٤٣ والحقيقة ان ذاتية افعالنا ليست مقتصرة علينا نحن انفسنا ، مادامنا قابعين في جوف الوجود : فذاتيتنا تصبح بذلك انعكاسا لما يجري فيه ، ويمكننا ان نصفها بأنها ذاتيته ذاتها . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن من تناف بينها وبين الموضوعية ، وانما اصبحت أساس الموضوعية ذاتها ، وكانت نتيجة ذلك ، السبيل إلى التواصل بيني وبين الآخرين : اننا جميعا في بيت واحد ، واشياؤه ليست مستعصية على فهمنا ولاعلى استعمالنا .

وهذا مايجب الرجوع إليه في فهم افعالنا وتفسيرها وتعليلها . ولهذا كانت تبدو بوجوه مختلفة ، تجعل احدا لايشابه الآخرين في مايقدره أو يفعله ، وان كان هذا يبقى بعض التشابه بينه وبين الآخرين ، حيث هو انسان ومن ابناء هذا العالم .

وهذا يعني ، ان حريتنا قائمة على سلم من الحتميات « اقربها إليه حتمياته الفردية وحتمياته البشرية ، وتليها حتميات الطبيعة وحتمياته الاجتماعية . ان هذه الحتميات جميعا توجه حريته » وتطبعها بطابعها .

ولكن كوننا افرادا مختلفي الرغائب والمشارب ، يجعل اختياراتنا مختلفة التوجيهات والمذاهب . ومن هنا كان لابد لحريتنا من هاد يهديها . فهي ليست عامل تنسيق بين افعالنا المختلفة « ان لم تتخذ من القيم الكلية الايجابية هاديا لها .

٣/٢/٤٣ والحقيقية « كان الوجود مسرحا لتأثير واحد قبل مجيء الإنسان « هو تأثير الصيرورة الطبيعية « التي تظل متصلة مع ذاتها . ولكن مجيء الإنسان الذي يتمتع بالحرية ، إلى العالم « وعدم تملكه للعلم الكامل عن عالمه وعن نفسه ، وتدخله في مجرى الصيرورة من منطلقات جزئية متعددة ومختلفة ، جعل مايفعله فرد أو جماعة « لايتماشى مع مايفعله فرد آخر « أو جماعة أخرى .

وهذا يتطلب من كل فرد ان يضع حريته في تناغم مطلق مع حريات الآخرين ، لأن اخلال أي منهم بواجبه في عمله « وفي تطلعه إلى الكل واتساق اجزائه ، من شأنه ان يثير الاضطراب في نظام اجزاء الكل . وهذا هو الخاصل حتى الآن، ومن الكثيرين الكثيرين . ومن هنا كانت حاجة الكل إلى الواحد ، وحاجة الواحد إلى الكل .

غير ان للصيرورة قوة ضابطة لأعمالنا ، بقوانينها الطبيعية التي تجري وفقها ، مما يجعل المنحرفين عن خط العمل الجماعي يعودون إلى جادة الصواب . أو تلغى اعمالهم . غير ان عمل الصيرورة توافقه الطبيعة البشرية ، فتكون عامل توحيد وضبط لأعمال الافراد والجماعات ، ولاسيما إذا وعى هؤلاء واولئك غايتهم الإنسانية « ونظروا إليها بمنظار القيم .

ومن هنا كان لثماننا الراسخ بتلاقي اعمالنا بعضها ببعض من ناحية ، وبحوادث العالم من ناحية أخرى ، على المدى البعيد . وإذا سأل سائل : لماذا لم يحدث هذا حتى الآن ، مادام العالم هو العالم ، والإنسان هو الإنسان ؟ كان لابد لنا من ان نعلل ذلك بالبداهات المتفرقة المتباعدة التي بدأها الإنسان ، وبالعلم الناقص الذي استعان به في اقامة مجتمعاته وحضاراته . وبما ان الحضارات تتلاقى ، والعلوم تتكامل فلا بد من ان يحل الانسجام محل الانقسام ان عاجلا أو آجلا .

#### - ٤٤ -

١/٤٤ ولكن ، مادام الإنسان مغمورا بحوادث الصيرورة ، ومحاطا بالموجودات التي تخلفها وراءها ، كان لابد لحرية من ان تتعامل مع هذه الموجودات والحوادث ، وان تكون محتومة بها ، وكان مدى الامكان محصورا بعدد الحتميات المتاحة لها . وهنا يتدخل تماسك شخصيته وتفكيره في تسلسل افعاله الناتجة عن تثبيت حرية بالحتميات المتاحة الواحدة تلو الاخرى .

١/١/٤٤ ولهذا لم تكن افعالنا نتيجة حريتنا فقط ، بل نتيجة تفكيرنا وما يتمتع به من منطقية أيضاً . ولكن التفكير فعل ، وهو مثل أي فعل آخر حرية وحتمية . غير ان حتمياته فكرية مجردة ، مأخوذة من الواقع وبنية العقل والآلية التي يعمل بحسبها ، وهما ليسا غريبين عن الواقع أيضاً .

بيد ان فعل الفاعل بما هو حرية وحتمية ، ليس استمرارا لصيرورة الوجود وانما هو قطع لها ، في سبيل السيطرة عليها ، وتحويلها في اتجاه معين . غير ان هناك اتجاهات فردية وأخرى جماعية ، اتجاهات تتابع نزوات طارئة ، وأخرى تتابع قيما اجتماعية أو عليا . ان هذه الاخيرة هي التي تساعد على بناء عالم انساني في جوهره . أما الاولى فاذا

ساعدت عليه ، فانما يكون ذلك بالعرض . ولهذا كان الفعل الإنساني الحقيقي هو استمهال الصيرورة في سبيل امتطاء منها ، وتحميله القيس ، ولا سيما العليا منها .

والحقيقة ليست افعالنا انقطاعا عن طبيعتنا البشرية ، ولا عن الواقع الذي نعيش فيه : فنحن لانفعل إلا من خلال طبيعتنا البشرية وقوانين العالم الطبيعي . وعبثا نحاول الافلات من طائلتهما . ولكننا فضلا عنهما ، لنا صفاتنا المميزة وظروفنا الطارئة . وهذان الامران هما ما يميز بهما احدهما من الآخرين . انهما هما اللذان يحركان ارادتنا في اتجاه يختلف عن اتجاهات الآخرين ، ويختلف في احدى المرات عن احدها الاخرى ، بالنسبة اليها نحن انفسنا . وهذا يبين ان الفعل إذا كان واحدا من حيث شكله ، وكان يوحد بيننا نحن البشر ، بما هو كذلك ، فهو يختلف باختلافنا احدهما عن الآخر ، وباختلاف ظرف عن ظرف ، من حيث مضمونه . بيد ان كلا منا يعبر عن ذاته بهذا المضمون المختلف ، ويترك للشكل الكلي مهمة الجمع بين ما انفرد به ، وما يتفرد به الآخرون . ومن هنا كانت الابواب مفتحة بين الافراد ، وكان أمر التوفيق بينهم ممكنا على الصعد كلها ، إذا احسن فهمهم من ناحية واحسن التصرف حيالهم من ناحية أخرى .

وهذا يعني ، ان وحدة افعالي تنأت من كونها تصدر عني ، وان وحدة افعال البشر تنأت من كونها تصدر عن الطبيعية البشرية الواحدة في عالم يجري كل ما فيه وفق قوانين ثابتة . ومن هنا كان امكان التقائي بالآخرين وامكان التقائهم بي ، وبعضهم ببعض .

٢/١/٤٤ ولكن ، إذا كان وضعنا نحن البشر ، يقضي بأن نعيش وجدانات متفرقة بما نحن كائنات طبيعية ، فان مصيرنا المشترك يتطلب منا ، ان لجعل من الوجود الذي هو مبتدؤنا ومنتهانا ، وجدانا بشريا واحدا ، يعبر عن متطلباتنا بما نحن نوع واحد . وهذا لا يكون إلا إذا توافق الواجب الإنساني النوعي مع الواجب الإنساني الفردي ، ومن



دون ان يلغى احدهما الآخر ، وانما يمنع كل منهما الآخر هاشم عمل  
كافيا لنموه النمو الصحيح واستمراره في هذا النمو . وعندئذ ، إلا  
يصبح الواجب الإنساني تعبيرا عن الطبيعة البشرية ذاتها ؟ ان قدرنا  
الإنساني المشترك إذا شئنا الاستمرار في الوجود ، ان نوحّد عملنا أولاً ،  
وان لمجعله متوحدا مع قوانين العالم الطبيعي ثانياً . فبذلك نخرج من  
الانقسام الطبيعي بين الإنسان والعالم إلى التوحد الطبيعي الإنساني .

والحقيقة ان الامكان الوحيد المتاح لنا هو الربط بين حتمياتنا  
البشرية والحتميات الكونية . صحيح ان هذا الخيار هو وحده مطروح  
علينا ، ولكنه خيار بين ان نكون والا نكون . وهو يتطلب منا مراعاة  
حتمية القيم الإيجابية الكلية ، إذ من دونه يدب الخلاف بيننا ، ونصبح  
نهباً لقوى منعكساتنا وغرائزنا ، اى نهبا لقوى الطبيعة ، فيلغى عمل  
بعضنا عمل بعض ، فنضعف وتذهب ربحنا .

ومن هنا كانت حريتنا الإنسانية منحصرة في ان نريد طبيعتنا  
البشرية ، اى ان نريد الحتميات العضوية والعصبية والنفسية التي ركبت  
فيها ، وما ينتج عنها من حتميات اجتماعية ، حضارية وثقافية . لقد  
طبعنا على اختيار طبيعتنا البشرية وان ينصب اختيارنا اياها على اخراج  
ما فيها بالقوة إلى الفعل

ولهذا لم تكن الحرية صفة تجعلني ابحث عن تفردى بين الموجودات  
الجزئية أشياء ووجدانات ، بقدر ماهي صفة تحثني على ايجاد مكاني  
الحقيقي بين امثالي في الكل ، أي ان اجد المكان الذي اشكل فيه مع  
امثالي انسجاما ينقلني من العالم الطبيعي الذي انشقت عنه انا ونوعي ،  
إلى العالم الإنساني الذي اصبو انا ونوعي إلى اقامته . فما دام العالم  
الطبيعي ناقصا من الناحية الإنسانية فلا بد من تدخل الحرية الإنسانية ،  
التي يتمتع بها الفرد والجماعة والنوع ، لاستكمالها من ناحية نقصه  
هذه . وهذا لا يكون إلا بالانشطة اى عاينه ، أي ، بفك حتميات الارتباط  
الطبيعي به ، والارتباط بمحتميات انسانية تضاف ، إليه . فالحرية هي فك

حتميات سابقة ، من اجل استبدال حتميات لاحقة بها . ومن هنا كانت الحرية صورة جزئية من صور الحتمية الكبرى ، وكانت هي السعادة ذاتها ، ولكن بالحتميات التي تنشب بها ، توجهها إلى العالم الذي نتطلع إليه .

ولكن خلق العالم الذي نتطلع إليه ، ليس السعادة كلها ، بل نصفها فقط ، أما النصف الآخر فيأتي من شعورنا ، ونحن لخلق العالم الذي نتطلع إليه ، بأننا نستطيع ان نهدمه ، حينما لا يروق لنا ، ونهني بدلا منه آخر احسن منه ، يحقق لنا مالا يحققه هو ذاته لنا . ومن هنا كان النعيم المقيم الذي يدل على الثبات ، ليس نعيما إلا في بدايته ، وكانت النفوس سرعان ما تمل منه ، بخلافنا للنعيم المتغير وفقا لتطلعاتنا الإنسانية الحرة .

٤/٢ وهكذا يبدو ان الحرية الإنسانية مالم تتوخ الحتمية الكبرى ، مباشرة أو دون مباشرة ، وهي تقيم عالمها الإنساني ، تفقد هدفها الصحيح من اشاعة الانسجام في العالم الطبيعي والمجتمع البشري . فغاية الحرية هي الارتباط بالحتمية الكبرى ما وراء حتمياتها الجزئية الخاصة . ولكنه ارتباط من خلال القيم لأي ارتباط كان .

٤/٢/١ ولكن ، إذا صح اننا نصنع وجودنا بحريتنا ونصنعها على الصورة التي نشاء ، فان هذا لا ينفي اننا نصنعه بدءا من طبيعتنا البشرية وقيمنا الإنسانية ، وهي تعمل في ظروف ليس بإمكانها ان تخرج على قوانين العالم الطبيعي والزامات الحياة الاجتماعية . وهذا يبين اثر الحتميات التي تحيط بنا في الصورة التي نصنع انفسنا بحسبها . انها حتميات تنتمي إلى الطبيعة البشرية وإلى الخصائص الفردية لهذا الإنسان الذي هو انا ، والذي يتصرف ابتداء من موقف فردي وجداني معين ، وإذا كان من صنعه حقا ، فهو ناجم في نهاية الأمر عن موقف وجودي انساني ليس من صنعه ، في عالم يتجاوزه ويفرض نفسه عليه بقوانينه التي ليست من صنعه ، وفي مجتمع له الزاماته التي ليست من صنعه مهما كان نصيبه في الاسهام فيها بما هو فرد .

ومن هنا كنا بالقيم وعلى التعاقب ، نصنع شخصنا الإنساني من فرديتنا الحيوية . ويكون وجداننا الفردى بتفاعله مع الوجدان الجماعي المغلق على ذاته حيناً ، والمتفتح على الوجدان الإنساني حيناً آخر ، هو رائدنا في ذلك ، ولهذا كنا لانصبح شخصية اجتماعية أو انسانية إلا بالتدريج ، وعلى اثر تدرج اكبر سابق انجزته البشرية من قبل ، من خلال المجتمعات التي نعيش فيها . ان بؤادر الاتفاق تقوم بدور كبير هنا ، بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك : فهناك افراد افذاذ وصلوا إلى مستوى عال جدا في تكامل شخصيتهم الاجتماعية والإنسانية ، مما لم يبلغه مجتمع من المجتمعات بما هو كذلك ، ولم تبلغه البشرية بمجموعها بما هي كذلك . ان هؤلاء الافراد تكون ملاقاتهم احدى في تكامل الشخصية الاجتماعية والإنسانية . وهذا حظ سعيد لمن يتمتع به .

وإذا كانت ارادتنا تعبر عن حقيقتنا بما يصدر عنا من افعال ، كان هذا يعني ان وجودنا وفعالنا شيء واحد : وهذا يتطلب التمييز بين مانحن اياه ومانريد ان نكونه . والحقيقة ، تصدر افعال كل منا عن هذا الموجود المشخص الذي يجمع بين الكلي والفردى على نحو معين . لكن الفرد منا يتطلع في حال سوائه إلى هذه الطبيعة البشرية ، يريد ان يحققها في ذاته ، بما تنطوي عليه من نوازع متعددة مختلفة أو متضاربة ، ومن قيم ومثل عليا ، فيقترب من مشابهة الآخرين الاسوياء الذين يحلون حذوه . ولكن هؤلاء ليسوا كل البشر ، فهناك من ينحرفون عن سواء السبيل . ويتخذ انحرافهم مسالك شتى ، مما يتبين معه ، انهم لاهم ولا من كانوا اسوياء قد طابقت افعالهم وجودهم . وهذا كاف لبيان ان الوجود شيء والفعل شيء .

٤٤/٢/٢ والحقيقة ان الحتميات التي وهبناها مع الميلاد ، وهبناها من الوجود المشخص ، والتي انضافت اليها وهبناها من البيئة الاجتماعية . وهذا يعني في الحالات السوية ، اننا متلائمون مع محيطنا الطبيعي والاجتماعي . فهل هذا الاستنتاج في محله ، أو ان هناك انحرافا

في صدورنا عن الوجود المشخص بالميلاد من ناحية ، وبما امتصصناه من المجتمع في ادوار حياتنا المختلفة ، من ناحية أخرى ؟ ان انكار ذلك يعني اننا نعزو الانحراف إلى الأفعال التي نقوم بها ، حينما نصبح قادرين على الفعل .

ولكن مشاهداتنا تبين لنا ، ان هناك مسوغا وتشويهاات تصدر عن الطبيعة ، وان هناك افرادا وجماعات منحرفين داخل المجتمع ، مما يشير إلى حتميات غير سوية ، إلى جانب الحتميات السوية . وهذا يوغل بالحتميات غير السوية إلى ما قبل افعالنا الحرة . وهذا يدفعنا مرة أخرى إلى التساؤل : ليست الأفعال غير السوية التي نقوم بها ، هي كذلك بسبب جذورها من الحتميات التي ورثناها منذ كنا نطفة قبل ميلادنا ، ولتفتحها في بيئات اجتماعية ليست على مايرام من السواء ؟ وفي هذه الحال ، إلا تؤخذ حريتنا الجزئية في حبال الحتميات المحيطة بها ، وتنقلب إلى حتمية غارقة في الحتمية الكبرى ، حتمية هذا الكون الرحيب ؟

وهكذا يتضح ، ان انحراف بعض تيارات الصيرورة سببه الإنسان، الذي ربما كان سبب انحرافه كامنا في الصيرورة ذاتها . غير ان الإنسان بما يتمتع به من فكر وارادة ، هو المرشح الوحيد الذي يمكنه بالقيم التي تطلع اليها ، ان يعيد الامور إلى نصابها ، لبدء المسيرة الإنسانية المتوافقة مع أوضاع العالم الذي يعيش فيه . ولكن كيف السبيل إلى الوفاق بين رغبات الافراد والجماعات واراداتهم ، لتحقيق هذا الوضع المثالي ؟ ان الجزء عرضه للنقل من مكان إلى مكان في الكل . وهذا يتيح نقله من ، كانه غير المناسب إلى مكان آخر مناسب . وهذا شأننا نحن البشر . واكننا نختلف عن غيرنا من الكائنات الاخرى ، بأننا

نعي وضعنا المأسوى ، ونعي من خلال القيم العليا التي نحملها في  
أذهاننا، السبيل إلى الخروج منه ، والأفعال التي لابد لنا من القيام بها  
لتجاوزه . ولكن « إلى متى ؟ ان أطول فسحة نعطها في احسن  
الاحوال ، هي عمر النوع البشري ، وهي فسحة كافية بتجاربها  
وتطلعاتها « لبناء عالم مايجب ان يكون على عالم ماهو كائن « لتحويله  
إلى ماهو كائن .

— \* —

## الفصل الثاني

# الحلول والمفارقة

---

- ٤٥ -

١/٤٥ رأينا ان الانتقال من الوضع البشري البدائي إلى الوضع البشري الحالي احتاج إلى القيم يهتدي بها ، وان هذا لم يكن إلا بخطوات قليلة محدودة « ابقت الإنسان في الدرجات النسبية والسلبية من سلم القيم » وان اكمال الارتقاء بحاجة إلى نقلة نوعية « تتم بالمراوحة بين المشخص والمجرد تتحقق بالمفارقة والحلول ، حيثة وذهابا ، ان نظرا أو عملا « ان محاكاة أو ابداعا .

١/١/٤٥ والحقيقة اننا في الصيرورة نقوم بأفعالنا ، وان هناك علاقة وجدانية وجودية نعتمد عليها في معرفة مانعرف ، وفي عمل مانعمل « وفي المراوحة بين النظر والعمل . هذه العلاقة هي التي تمكننا من مفارقة الـ ١٠ لم تجريدا ، والعودة إلى الحلول فيه تشخيصا « ولولاها لما تمكننا من فهم ما في عالمنا ولا من ان نتعامل معه .

وإذا توقفنا عند المعرفة ، وجدنا ان المعرفة الحقيقية هي التي تقدم لنا ما يظهر ومظاهره معاً ، أي الوجود وظواهره من حيث هما شيء واحد ادركه الحس « واسلمه إلى الذهن يجرده ويحوّله إلى فكرة أو ماهية ، ولكن بادراك مشخص يقبض عليه بما هو وجود ، يجسده له

- ٢٥٦ -

حضوره الوجودي . وليس هذا الادراك بفعلين مختلفين بل فعل واحد  
مشخص ، هو الوجد .

وهذا يعني انه إذا كان الوجدان يدرك الظواهر والماهيات بما هو  
حس وذهن ، فانه يدرك الوجود بما هو جسد . ولهذا كنا ندرك بوحدة  
الوجدان البقية المتبقية وراء ما يدركه الحس والذهن ، ندركها نواة تدور  
حولها الاحساسات والمعقولات ، وهي تقاومنا (أي تقاوم اجسادنا )  
إذا ما تحركنا نحوها ، وتصدمنا ( أي تصدم اجسادنا ) « إذا هي تحركت  
نحونا . وهذا ما جعلنا نقول : ان ادراك الموجودات من ناحية ، وادراك  
الوجود من ناحية أخرى ، يكون بالوجدان ذاتا وجسدا .

وإذا كان الأمر كذلك ، إلا تزول الحدود بين عالم الحلول وعالم  
المفارقة ؟ وإذا كانت اعمالنا تتحقق في العالم وكانت في اصلها تجسيدا  
لحریتنا النابعة من اعماقنا ، إلا يحق لنا ان نرى فيها وحدة الحلول  
والمفارقة ؟ الحقيقة ان هناك حركة مزدوجة نقوم بها « ونحن نعمل :  
فلكي نعمل نحن بحاجة إلى ان نفصل ذاتنا عن كل ما يحيط بنا ،  
ولاسيما عن الشيء الذي نريد ان نخضعه لعملنا . ولكننا لانستطيع  
ذلك « إلا بعودتنا إلى الاندماج في عالمنا « إلى الشيء الذي نريد  
اخضاعه لعملنا . وهذا يعني ، اننا نعود إلى التشخيص الوجودي الذي  
يوجدنا مع الكل .

وإذا كان الأمر هكذا « إلا يصبح الحلول والمفارقة أمرين  
متلازمين ناشئين عن واقع وجودنا في العالم ، بما نحن كائنات حرة  
عاقلة تتحرك في الكون الرحيب ، وليس بإمكاننا الخروج منه « لأنه  
الكون الوحيد ؟ ثم ألا نرتد بذلك إلى التشخيص الوجودي ، الذي يبلغ  
اقصى تشخيصه في الوحدة الابدوانية ؟

٢/١/٤٥ لقد وجد العالم قبل ان اوجد ، وسيبقى بعد رحيلي  
عنه . هذا ما تقوله التجربة اليومية لي ، وأنا أرى أبناء جلدتي يروحون  
ولا يعودون . وهذا ما يقوله التفكير المنطقي أيضا ، وهو اكيد لا يرقى

إليه الشك . فقد وجد الإنسان في هذا الكون « وهو لا يدري من أين أتى » وهو يرحل عنه ، كما رحل عنه الكثيرون قبله « من دون أن يدرك مامصير العالم الذي ضم جسده حيا » وسيضم رفاقه ميتا . فليس هناك من شهد حدوثه « إذا افترضنا هذا الحدث ، ولا من سيشهد زواله ، إذا افترضنا أنه سيزول .

ومع ذلك انني بما أنا موجود في الوجود أستطيع أن اغادره مفارقة ، وأن أعود إليه حلولا فأنفذ إلى أسراره ، وأؤثر فيه بأعمالي . ولا يمنعني من ذلك سوى سعة التي لا تنتهي « وغنى عناصره وتأليفاتها التي لا تنفذ ، وقصر حياتي الذي لا حيلة لي فيه . هذا إذا لم يقف غبائي حائلا دون فهمه وكشف أسراره . وليس هذا فحسب ، بل هناك الآخرون الذين يحذون حذوي ، ويعينونني على ما أنا في سبيل الوصول إليه « فيبادلونني خدمة بخدمة « وبادلهم فهم بفهم . أننا نعمل في جبهة واحدة ، ولنا أهداف ، عامة واحدة ، ولا ينقصنا إلا أن نتبع سرياء واحدة ، وتحييلات واحدة متفق عليها « تتلاءم مع التغيرات الطارئة .

ومن هنا كنت لا أستطيع أن اضع ذاتي حلولا أو مفارقة « ما لم اضع العالم في الوقت ذاته : ففي حلولي أكون حالا فيه ، وفي مفارقتي أكون مفارقا له . أنه ليس بالامكان تصور ذاتي من دونه في كلتا الحالتين : فالغاء وجوده يؤدي إلى الغاء وجودي في الوقت ذاته . وإذا كان الأمر كذلك « كان لابد لي من ربط يقين وجود الأشياء بيقين وجودي ووجود العالم ، حلولا ومفارقة . فلولا أشيأه لما قمست بفعل من الأفعال : فأنا بطبيعتي منكب عليها « وبها قوام وجودي « ولولاها لما تحركت في انفعالاتي ونزوعاتي وافكاري . وعبثا أحاول الاستغناء عنها ، لأن الاستغناء عنها استغناء عن وجودي ذاته .

والحقيقة أننا مانكاد نفارق العالم وعيا ، حتى نجد أن ما وعيناه ينتمي إليه ، ولا بد من الارتداد إليه عملا تحله ذواتنا فيه : فهناك تلازم بين وعي ذواتنا ووعي العالم « وكل محاولة فصل بينهما تجانه ، الواقـ



وتخالف المؤلف . اننا لانعي إلا من اجل ان نعمل ، ولانفارق الوجود  
إلا من اجل العودة إلى الحلول فيه وبين اشيائه .

٢/٤٥ ولكن في المفارقة عوداً إلى عالمنا الداخلي « وفي الحلول  
ارتداداً إلى العالم الخارجي . لهذا كان التناوب بين الحلول والمفارقة » ثم  
بين المفارقة والحلول ، مراوحة بين العالمين اللذين يعد الفصل بينهما  
ضرباً من التجريد ، الذي لا بد من رده إلى أصله في التشخيص .

١/٢/٤٥ وهنا نسأل : هل ترانا حينما نوجه انتباهنا إلى عالمنا  
الداخلي ، مشيحين بأنظارنا عن العالم الخارجي « نكون استبعدنا حقاً  
هذا الاخير » وما الذي نلاقيه في عالمنا الداخلي على وجه التحقيق ؟ إذا  
تحرينا الحقيقة ، لم يكن امامنا مندوحة من الاعتراف بأن ما نلقاه حقاً  
هو العالم الخارجي ذاته مأخوذاً في احابيل رغباتنا واهتماماتنا وافكارنا  
ونوازعنا ، وربما اهوائنا واوهامنا أيضاً . والعكس صحيح أيضاً ،  
فحينما نلتفت إلى العالم الخارجي نلتفت إليه ونحن مستغرقون فيه بكل  
مشاعرنا وافكارنا ونوازعنا « وربما اهوائنا واوهامنا أيضاً . ان هناك  
حالة واحدة فقط تنفصم فيها عرى التواصل بيننا وبين العالم الخارجي «  
هي حالة الموت . أمّا ماعداها فنحن على اتصال دائم به . قد يقول  
بعضهم : هناك حالة النوم . الحقيقة ان النوم الذي تراودنا فيه الاحلام ،  
يجعلنا على اتصال دائم بالعالم الخارجي ، إذ ان مادته هي احلامنا  
المستعارة منه . أمّا النوم الذي لا تراودنا فيه الاحلام ، فهو شبيه  
بالموت ، ان لم يكن هو الموت !

والحقيقة ان علاقتنا بالعالم مزدوجة . وهي تبدو كذلك ، وفقاً  
لموقفين تتخذهما الذات منه . فهي تارة تنفتح على موجوداته ، وتارة  
تنكفيء على ذاتها لاستبطان حياتها الداخلية . في الحالة الاولى يصبح  
الوجود امتداداً لها « وفي الحالة الثانية تصبح امتداداً له . وبين الموقفين  
يبدو ان ما يجري في العالم الخارجي يجذبه في العالم الداخلي ، وان  
ما يجري في العالم الداخلي يصبو إلى التحقق في العالم الخارجي . وهذا

يعني « ان هناك اتصالا مستمرا بين العالمين لا يعني فاعلا في كلا الاتجاهين. وهذا يكفي لبيان انه مامن انقطاع أو عزلة بيننا وبين العالم . مما يعني انه مامن معجزة في تحول الوجود إلى معرفة » وفي تحول المعرفة إلى وجود ، بطريق العمل .

٤٥/٢/٢ غير اننا متجهون بطبيعتنا إلى العالم الخارجي « ففيه وجدنا وفيه يتحقق بقاءنا . ومن هنا كان الانكفاء إلى العالم الداخلي امرا لاحقا لاتجاهنا إلى العالم الخارجي ، وكان الحاح الاجدانيين عليه « وعده الاصل الذي يجب الرجوع إليه « امرا اصطنعته فئة من الفلاسفة « ممن فقدوا اواصر الارتباط بالعالم الطبيعي . صحيح انه لا بد لنا من الرجوع إلى العالم الداخلي ، ولكن هذا يكون بما هو تابع للاتجاه الطبيعي نحو العالم الخارجي . ولهذا كان موقف الاجدانيين قلبا للموقف الإنساني الطبيعي ، ومعبرا عن رأى قلة من الفلاسفة اصحح اننا نبحث عن ان نكون ذواتنا . ولكن « ما معنى هذا ؟ لقد تعود الناس ان يفهموا بذواتهم ذواتهم الفردية ، بمعزل عن أي شيء آخر ، كما لو كانت صفاتهم التي يتفردون بها هي كل حقيقتهم « وكما لو كان الجانب الإنساني المشترك امرا اضافيا لا يقام له وزن. ولكننا نرى ان الأمر خلاف ذلك « إذ لا بد لنا لكي نحقق عالمنا الإنساني من ان نجعل صفاتنا الفردية في انسجام مع خصائصنا البشرية المشتركة ، لنكون على وفاق فيما بيننا وبين انفسنا من ناحية ، وفيما بيننا وبين عالمنا من ناحية أخرى . والحقيقة ان ما يختلف فيه لا يعدم ارتباطنا بعالم واحد نشارك فيه جميعا ونخضع لقوانينه جميعا . اننا اشبه مانكون بركاب سفينة معرضة للنجاة والغرق : لا يهم المكان الذي تحتله فيها . فاذا غرقت غرقنا جميعا « وإذا نجت نجونا جميعا . وليس أمر السفينة بمجرد مثال ، إذ ان كوكبنا الارضي هو هذه السفينة وهي تمخر بنا عباب الفضاء . فما دامت تجري في فلكها المعتاد ، فنحن في نجوة من كل خطر ، مهما اختلفت اوضاعنا عليها . فاذا قدر لها ان تصطدم بنيزك يفقدها توازنها،

كنا جميعاً معرضين للعطش . وهذا يعني ان اختلافاتنا الفردية مرتبطة بخصائصنا الكلية . فاذا كان احدا يقف في الكل موقفاً فردياً يختلف عن مواقف الآخرين بسبب اختلافه عنهم ذاتاً ومكاناً وزماناً وظروفاً ، فان هذا يمكن تجاوزه من حيث انه وايامهم يتمتعون بطبيعة بشرية واحدة، ويخضعون لعالم واحد ذي قوانين ثابتة . ومن هنا كان لابد لموقفنا في الكل من ان يماثل مواقفهم « فيوجد ما هو جوهري فيه بيننا » وان كان يفرقنا ما هو عرضي . وهذا ما يجعل تصوري بإمكانه ان يلتقي بتصورهم على ارض مشتركة ، تكون منطلقاً للالتقاء في تصورات أخرى . وهذا ينتهي إلى ان تتطابق تصوراتي وتصوراتهم فيما بينها ، ويكون تصور أي منا امتداداً للتصورات الآخرين وتكاملاً بها . وهذا يخلع الكلية على التصورات الجزئية المختلفة ، مما من شأنه ان يثبت أسسها ، ويثبت التطابق الكلي بيننا فيها . ولما كانت التصورات الأخرى هذا شأنها « ومرتبطة بها أوثق ارتباط كان التلاقي بيننا مطلقاً من حيث الامكان ، وكان واجبنا اخراجه من القوة إلى الفعل من حيث الضرورة .

ولكننا لانستطيع بناء العالم الإنساني دفعة واحدة . فهو المطلق أو جزء منه « لا يمكن تصوره التصور الصحيح من كائنات جزئية فيه ، تظل نظرتها إليه نسبية بحسب مكانها وزمانها وتجاربها فيه . ومن هنا كانت المحاولات والتعثرات ، ، وكان المشروع الإنساني في تغيير العالم الطبيعي ، مفارقة وحلولا مليارات المرات ، محاولة طويلة الاجل « وتشكل مهمة الاجيال المتعاقبة جيلاً بعد جيل ، وتظل نسبية ، وان كانت نسبيتها تسجل تقدماً دائماً بالقياس إلى المحاولات التي سبقتها : انها محاولة في المطلق « وهيئات لمحاولة في المطلق ان تتم ا

٣/٢/٤٥ وهكذا يبدو لنا ان غاية افعالنا مفارقة وحلولا، هي التي توحد في كل مرة بيننا وبين العالم . وإذا كانت الوحدة قائمة بيننا وبينه اصلاً « فانها تتعزز بوحدة فعلية تنسجها غايات افعالنا : فبدلاً من

الوحدة السلبية التي نكون محاضرين لها « في حال توقفنا عن الفعل »  
نقيم وحدة ايجابية تكون غاية افعالنا الإنسانية لحمتها وسداها .

وبهذا يصبح العالم وما يحيط بنا منه « فرصة سانحة للتفكير فيه »  
ولتصميم ارادتنا على تنفيذ ماتسعى إلى تنفيذه « وتدخل موهبتنا لابداع  
ماتبدعه . وهذا يبين ان الغربة التي يمكن ان تعرض لنا بين حين وآخر «  
يمكن تجاوزها بمجرد نصب غاية جديدة لنا ، تدخل ارادتنا بها إلى حيز  
التنفيذ ، فتصلنا بالعالم وما فيه بعد انقطاع .

الحقيقة ان مهمة الفلسفة الجوهرية هي ربط الإنسان بعالمه على  
احسن وجه ممكن ، بحيث تضع الفرد في انسجام مع الجماعة « والجماعة  
في انسجام مع البشرية « والبشرية في انسجام مع عالمها . وحينما نتكلم  
على الانسجام « نتكلم على القيم الايجابية الجزئية والكلية « إذ بتوسطها  
يمكن تحديد مكان الفرد في الجماعة ، ومكان الجماعة في البشرية «  
وسبل البشرية للانسجام مع العالم الذي تسكنه .

- ٤٦ -

١/٤٦ والحقيقة ان ارتباط الوجدان بالموجودات الجزئية في  
الوجود المشخص ، ليس شيئاً آخر سوى اتصال عالم الحلول بعالم  
المفارقة ، إذ ان الموجودات المفارقة للوجدان ، بما هي موجودات « حالة  
فيه في الوقت ذاته بما هي صور تنعكس على صفحته .

١/١/٤٦ وهذا يصدق على الوجدان من حيث هو جسد ، أي  
موجود بين الموجودات الجزئية . لكنه يتميز منها بأنه بؤرة انعكاس  
الوجود المشخص بما فيه ، أي بؤرة تتوابع فيها الموجودات الجزئية .  
وهذا يعني ، ان للوجدان موقفين متناويين : موقف يتواصل فيه مع  
الموجودات الجزئية في الوجود المشخص ، وموقف يفارق فيه الوجود

المشخص وموجوداته ، لكي يستحيل إلى ذات عارفة . ويحيل الوجود  
المشخص إلى مطلق ، والموجودات الجزئية إلى ظواهر وافكار في الوقت  
ذاته . انه يستبقى في الموقف الأول حضور الوجود المشخص  
وموجوداته الجزئية بما هو جسد ، ويحيل في الموقف الثاني الوجود  
المشخص وموجوداته إلى ظواهر وافكار ، بما هو ذات . وبهذا تصبح  
المعرفة معرفة وجود وموجود ، لمعرفة ظواهر وافكار ، لاندري مدى  
علاقتها بالوجود ا

غير ان الحلول الاكيد هو حلولي في الوجود المشخص . أما  
الموجودات فهي مفارقة بالنسبة الي . وإذا توصلت إلى معرفتها ، فلأنها  
هي الاخرى حالة على طريقتها في الوجود المشخص ، ومن مفارقتها  
لي ، وحلولها في الوجود المشخص يمكنني معرفتها . ولكنني اعرفها في  
الواقع معرفتين مختلفتين تجريدا . غير انهما يمتزجان في التشخيص :  
فكون الموجودات حالة في الوجود المشخص يجعلني ادركها على انها  
موجودة . ولكن كونها مفارقة لي يجعلها تبدو مجردة . وهذا ينتهي إلى  
ادراكها بما هي وجود من ناحية ، وبما هي ظاهرة أو فكرة من ناحية  
أخرى . حتى إذا تجاوزت التجريد ، انصهرت ظاهرتها أو فكرتها في  
وجودها ، واصبحت شيئا واحدا .

٢/١/٤٦ ومن هنا كانت المعرفة معرفة المشخص والمجرد معاً ،  
معرفة الشيء في ذاته وظواهره معاً ، معرفة الوجود والماهية معاً ، لامن  
حيث ان المجرد ينفصل عن المشخص ، وان الظاهرة تنفصل عن الشيء  
في ذاته ، وان الماهية تنفصل عن الموجود ، بل من حيث ان المجرد قائم  
في المشخص ، وان الظاهرة تتوحد مع الشيء في ذاته ، وان الماهية حالة  
في الموجود ، وان الوجدان بما هو وحدة الذات والجسد - يدركهما  
معاً في وحدتهما .

والحقيقة ان التفرقة الكنتية بين الشيء في ذاته وظواهره تقوم  
على أساس من الخواس والعقل بما هما قوتان مختلفتان ومنفصلتان ، على

أساس ان الحواس تقدم لنا مادة المعرفة « وان العقل يقدم لنا صورتها . ولكن هذا غير صحيح لأن عمل الحواس متصل بعمل العقل : فالحواس وسائل التجريد الاولى التي يتناول العقل - وهو الوسيلة الثانية - منتجاتها ، ويندفع بها في طريق تجريد أخرى أكثر ابغالا . وهذا يعني ان الحواس لا تقدم لنا مادة المعرفة ، وان العقل لا يقدم لنا صورتها ، كما زعم كمنط « بل ان الحواس والعقل يقومان معاً بتجريدات متتابعة متصلة ، بعضها شرط استمرار بعض ، في وحدة وجودية تتجاوزها معاً وتشملها معاً « هي الوجدان . وهنا نقف لتساءل : من أين تأتي وحدة المعرفة ؟ وجوابنا : من وحدة المعروف « اعني الوجود الجزئي بالنسبة إلى المعرفة الجزئية ، والوجود المشخص بالنسبة إلى المعرفة الكلية : فالمعروف ليس مجموعة من الصور والتصورات فقط « من الظواهر والفكر فقط ، بل هو الوجود القابع وراء هذه وتلك ، فضلاً عن ذلك .

وهكذا يبدو ان الوجدان بما هو جسد يقبض على الوجود المشخص وموجوداته الجزئية « فهو في الوجود المشخص يشارك الموجودات الجزئية الحضور فيه : انه على مبعدة من هذا الوجود الجزئي أو ذاك « عن يمينه أو عن شماله ، امامه أو خلفه ، تحته أو فوقه « وهو بما هو حواس يدرك هذه الصور والظواهر فيه « ولكنها تحيل إلى موضوع خارجي قائم عن يمينه أو شماله ، امامه أو خلفه ، تحته أو فوقه . وهو بما هو عقل ، يدركها في فكرة عامة مجردة ليست عن يمينه أو شماله ، امامه أو خلفه فوقه أو تحته لأنها ليست مكانية . ولكنه بما هو وجدان « أي بما هو حس وذهن وجسد يدرك صورة هذا الوجود ذاته ، أو ظاهريته أو فكرته « وانها تحيل إلى الخارج ذاته ، إلى شيء ليس اياه وهو موضوع بالنسبة إليه ، قائم على يمينه أو شماله ، امامه أو خلفه « تحته أو فوقه ، ويتبدى من خلال ظواهر وفكر ترافقه على انها متوحدة معه .

٢/٤٦ وعلى هذا النحو « يبدو ان الوجدان ليس بحاجة إلى مبادئ مفارقة تهب الموضوع المعروف صورته التي توحد بين ظواهره «

إذ أنه يقبض على الموجود ذاته في وحدته . وهذا معناه أن هناك حلولاً للموجودات الجزئية في الوجدان ، في قلب حلول آخر ، تحمل به الموجودات الجزئية هي والوجدان معاً ، في الوجود المشخص ذاته .

١/٢/٤٦ وهذا يعني أن الحلول المعرفي يسنده الحلول الوجودي . وهذا يبطل الابدانية من جهة ، والمعرفة المفارقة من جهة أخرى ويبطل بإبطالهما الثلاثية الكنتية . والحقيقة أن ما يتضمنه الوجدان من أفكار وعواطف ونوازع ، يمثل عالم الحلول من ناحية المعرفة ، وما يتضمنه الوجود المشخص من جماد ونبات وحيوان وإنسان يمثل عالم المفارقة بالنسبة إليه . وهذان العالمان متتامان ومتداخلان ، حتى أننا لانستطيع أن نقول : أن عالم المفارقة أكثر أصالة من عالم الحلول ، أو أن عالم الحلول أقرب إلى اليقين من عالم المفارقة . وهذا طبيعي جداً ، مادام الوجدان - وهو عالم العواطف والأفكار والنوازع - متصلاً اتصالاً مباشراً بعالم الموجودات الجزئية على اختلافها .

وفضلاً عن ذلك ، أننا حينما نفرق بين " وجود في الأذهان " و " وجود في الاعيان " لانعني بالتفريق التفريق من حيث الأولية ، بل من حيث أن أحدهما هو النحو الذي يكون عليه الآخر في عالم غير عالمه . وهذا يعني ، أن كلا منهما يتمتع في ما يخصه بالأصالة ، بقدر ما يتمتع به الآخر ، لأن كلا منهما بحاجة إلى الآخر ، بل انهما شيء واحد يتحقق في عالم الوجود حيناً ، وفي عالم المعرفة حيناً آخر . ومما يؤكد كلامنا هذا ، أن هذين العالمين يمتزجان فيما بينهما ، حتى أننا كثيراً ما نفعل عن التوفيق بينهما ، معتقدين أن كل فكرة لها مقابل في العالم الخارجي ، وأن كل موجود في العالم الخارجي يبعث في أذهاننا فكرة أو تصوراً .

٢/٢/٤٦ وهذا يعني أن الوجدان مرتبط بالعالم الخارجي ذاتاً وجسداً ، وأن الإصدااء الذاتية التي يخلفها هذا العالم فيه ، مرتبطة به إلى حد بعيد ، سواء أكانت إصدااء انفعالية أم فكرية أم نزوعية .

وعلى هذا النحو لمجد اننا حينما نجعل التجربة الوجدانية الوجودية أساس ادراكاتنا ، تكف الظواهر عن أن تكون مجرد ظواهر وافكار مجرد افكار ، وتصبح ظواهر موجود من الموجودات ، أو فكرة مطابقة له . وهذا مايؤيده شعورنا العفوى المباشر : فنحن ، بما نحن بشر عاديون ، وقبل ان تفسدنا تصورات الفلاسفة ، نشعر بالموجودات على انها ذات وجود حقيقي ، ولانشعر بها انها مجرد ظواهر أو افكار . ان الشعور بها ، بما هي ظواهر أو افكار يأتي بعد لأي ، ونحن لاندرك الطريق الذي سارت فيه ، حتى صارت إلى ماصارت إليه .

بيد ان استجابتنا إلى العالم الخارجي ليست بالذات وحدها ، ولا بالجسد وحده ، بل بهما معاً ، بما هما وحدة لايفصمها غير التجريد : فالآثار التي يخلقها العالم الخارجي فينا ، سواء اكانت تنطوي على الألم أم اللذة ، ترتبط ارتباطاً كلياً بحالاتنا الحشوية ، التي تكون انفعالاتنا المختلفة تجليات لها . وهذا يبين الصلة الوثيقة بيننا وبين العالم ، ويرجع مشاعرنا وافكارنا ونوازعنا إليه ، وفقاً لموقفنا الجزئي من بعض اجزائه ، وهي صلة ليست عقلية محالصة ، بل تشمل حياتنا الوجدانية كلها ، بما يعنيه الوجدان من حسد وجملة عصبية .

وهذا يبين لنا لماذا كان الادب ، ولاسيما الشعر - والشعر الغنائي على الخصوص - اصدق تعبيراً من العلم ، عن صلتنا بالعالم : فالادب والشعر يعبران عن العلاقة الوجدانية الوجودية في حين ان العلم يعبر عن العلاقة الفكرية المجردة . وشتان بين هذه وتلك ! ان الاولى تكاد تكون التصاقاً حياً بالوجود المشخص ، على حين ان الثانية لا تتعدى كونها شبكة من العلاقات المجردة ذات الخيوط الواهية . ولهذا كان مايطلعنا العلم عليه « علاقات ومتعلقات فكرية » من دون مرافقاتها الانفعالية والنزوعية . فاذا حاولنا ان نفيد من هذه العلاقات والمتعلقات في العمل كان هذا بعد لأي ، وبعد فصلها عن هذه المرافقات .



١/٤٧ في مسألة المفارقة هناك فعل دائماً يفارق الفاعل به موجوداً معيناً . هذا الفاعل هو الوجدان ، إذ لا يمكن لموجود ان يفارق موجوداً آخر ، إلا إذا كان وجدانا : فالشيء لا يفارق الشيء إلا بتوسط وجدان يدرك احدهما مفارقاً للآخر تجريداً ، إذ انهما من دون الوجدان وتجريده ، ينتميان إلى الوجود المشخص ، وهو بما هو كذلك عالم الحلول .

١/١/٤٧ ولكن ، إذا كان الوجود المشخص هو عالم الحلول ، فكيف نتمكن من مفارقة موجوداته ، وتحويلها إلى ظواهر وافكار ؟ بل كيف ندرك الموجودات ذاتها مفارقة للوجود المشخص تجريداً ، وهي حالة فيه تشخيصاً ؟ انه لابد لكل ذلك لكي يحدث ، من ان يتحول الوجود ذاته إلى مطلق تجريداً . وهذا لا يمكن ان يكون إلا بعون الصيرورة وتجرید الذات . وبهذا يمكننا ان نعد الصيرورة مفارقة للوجود بما تنتهي إليه من توليد الموجودات الجزئية المتأتبة عنها . ولكن هذا من خلال تجريد الذات كما قلنا ، إذ ان الصيرورة من دون ادراك الذات تظل ملاصقة للوجود . وهنا تنبري الذات ، فتتابع حركة الصيرورة تجريداً ، ما وراء الوجود ، وتخلق المطلق الذي بإمكانها ان تتحرك فيه وتحرك الموجودات معها . وهكذا يصبح الوجود المفارق مطلقاً ، وتشعر الذات فيه ، انها قادرة على التجريد . وبهذا يكون المفارق من عمل الذات انطلاقاً من الحلول ، ويكون الوجدان الذي هو اصلها حلقة الاتصال بين الحال والمفارق .

وهنا لابد لنا من ان نشير إلى ان عالم الحلول ، هو من حيث المعرفة عالم الوجدان لا عالم الوجود ، وان تحول هذا إلى ذاك ، ناشيء عن حقيقة ان الوجدان يمت بأصله إلى الوجود المشخص ، وانه قائم فيه ، ومرتب به لا ينفك عنه . ولهذا فنحن نرى ، ان الفصل بين عالم الحلول

وعالم المفارقة أمر لامسوغ له ، إذا شئنا التعبير الصحيح عن الحقيقة : فالوجدان ملتحم بالوجود التحاماً صميمياً ، وكل ما ينعكس فيه من افكار وانفعالات ونوازع هو منه « وكل ما يقوم به من افعال يرتد إليه ، بتأثير من انفعالاته وافكاره ونوازعه ، بحيث اننا في المقام الأخير ، لا نستطيع القول بعالمين إلا تجريداً ، إذ ان هناك عالماً واحداً في التشخيص هو عالم الحلول .

٢/١/٤٧ لاشك ان الصيرورة التي هي في أساس امكان الفعل ، هي أيضاً في أساس المفارقة التي يبدأ بها ، نخرجاً من عطالة فاعله : فالمفارقة هي الخروج من عطالة الفاعل إلى فضاء الفعل « من اجل ملامسة موجود أو فكرة » وتحويلهما إلى غير ماكانا عليه . بيد ان تحقيق ذلك من شأنه ان يقلب اتجاه المفارقة إلى حلول ، فيتحول الفعل إلى ناتج الفعل « والحرية إلى حتمية .

والحقيقة ان الفعل مفارقة وضع سابق ، في سبيل تحقيق وضع لاحق يحل فيه بحتميته « وهو يعتمد في ذلك ، على الفواصل التي تحدثها الصيرورة في الوجود وهي تحولها إلى موجودات جزئية متعددة ومختلفة : انه يمتطي متن الصيرورة متعلداً منها وسيلة تنقله من موجود إلى موجود ، موجود يفارقه ، وموجود يحل فيه . ومن هنا كان الفعل مفارقة وحلولاً في آن معاً : مفارقة لما هو حال فيه « وحلولاً في ما كان مفارقاً له ، وما يمكنه ان يعود إلى مفارقه بتجده .

٢/٤٧ بيد ان الأمر ليس كذلك بالضبط ، إذ ان الحادث شأنه كذلك « ولا بد من تحديد الفصل النوعي الذي يميز الفعل من الحادث . وما يميز اولهما من ثانيهما « هو الحرية التي يتفرد بها الفعل من دون الحادث .

١/٢/٤٧ بيد ان الحرية التي نبدأ بها الفعل والتي تنتشلنا من الحتميات التي تحيط بنا « لائمكننا من ذلك ، ما لم تتشبهت بحتمية من الحتميات تحولها إلى فعل . فكان هناك مفارقة لكل حتميات العالم

الخيوط بنا « بحرية تفارقها جميعاً ، من أجل ان تحل باحداها فقط . ولهذا كان الفعل استجماعاً للذات ، في سبيل اعادة ترتيب العالم ، ابتداء من النقطة المباشرة التي هي فيها لحسابها الخاص . وهذا معنى ان الفعل يمثل انقطاعاً في تيار الصيرورة . وإذا كان الأمر كذلك ، فهو يمثل أيضاً انقطاعاً مماثلاً في الزمان الخطي المجرد .

والحقيقة ان كل مفارقة هي في نهاية امرها مفارقة للذات ، لأنها تمثل في كل فعل « خروج الذات من عطالتها ، والتزامها بأمر من الامور . ومن هنا كانت حياتها سلسلة تتناوبها المفارقات والحلولات إلى الحد الذي تلاقي فيه نهايتها . وهذا يعني ، ان الذات بمفارقاتها وحلولاتها تصنع ذاتها على نحو من الانحاء « يكون به نجاحها أو اخفاقها . انها بهما معاً ، وعلى التعاقب « تصنع شخصيتها الاجتماعية والإنسانية ، انطلاقاً من فرديتها الحيوية : فبتفاعلها مع الوجدان الاجتماعي المغلق على ذاته حيناً « والمتفتح على الوجدان الإنساني حيناً آخر ، يمكنها ان تعدل مسار حياتها . ولهذا فهي لا تمتلك شخصيتها الاجتماعية والإنسانية إلا بالتدريج ، وعلى خطى متدرجة سابقة قامت بها البشرية من قبل .

وهكذا نجد انه « إذا كان ما من مفارقة من دون فعل ، كان المفارق حقاً هو الذات . ولكنه ما من ذات من دون وجدان ، مما يعني ان المفارقة مرتبطة بالحلول بتوسط الوجدان . بما هو ذات . ولكن فعل الذات قد يكون فكرياً « وقد يكون عملياً . ومن هنا كانت الذات مفارقة لموضوعها أما بالفكر أو بالعمل أو بهما معاً ، إذ نادراً ما يخلو الفكر من العمل والعمل من الفكر .

٢/٢/٤٧ بيد ان الانتقال من عالم الحلول إلى عالم المفارقة . ومن عالم المفارقة إلى عالم الحلول ، ان دل على شيء فعلى الحرية التي يتمتع بها الإنسان . وهي هنا الجذر الذي تتفرع منه الحريات المختلفة . من فكرية واخلاقية ومدنية وسياسية الخ ... ان للحرية دائماً دروباً متفرقة

تصادفنا عند تقاطع من التقاطعات . ولكنها ليست كافية بذاتها ، من دون ثنائية الحلول والمفارقة ، وتناوبهما حيناً بعد حين ظاهراً ، وتداخلهما كل حين باطناً .

والحقيقة انه ما من حرية غير حرية الإنسان في بعض مواقفه ، لا في مواقفه كلها . بل ان هذه الأفعال القليلة التي نعلها حرة هي مقيدة بحتميات عضوية ونفسية وطبيعية واجتماعية الخ... وذلك ان الصيرورة من ناحية وتجريد الذات من ناحية أخرى يمكنان ابن عالم الحلول ، من بناء عالم مفارق يلجأ إليه ، هرباً مما يلاقيه في عالم الحلول . ان هذا العالم عالم الحرية وهو الذي يسهل لنا التوجه في عالم الحتميات المتعددة المختلفة ، التي تعرضها الصيرورة أنا بعد آن .

وهذا يعني ، ان بين المفارقة والحلول يقوم الامكان في طريقه إلى التحقق ، مما يجعلنا نعتقد ان المفارقة هي الامكان ، وان الحلول هو التحقق . ولكن ، هذا الاعتقاد يعتمد نظرية تبسيطية إلى الأمر ، إذ ان المفارقة تأخذ دائماً الامكانيات السانحة مأخذ الاعتبار ، ولاتحقق منها ، لا ما هو اصلح حلولاً ، بحسب الموقف وما هو مطلوب فيه . وإذا وضعنا في اعتبارنا ان الامكان ليس وهماً ، وانما هو أمر متحقق على صورة معينة ، نريد ان نخلع عليه صورة غير صورته « كان معنى ذلك ، ان الفعل هو الامكان حقاً ، واننا به ننتقل من المفارقة إلى الحلول .

ومن هنا كانت المفارقة مفارقة بالنسبة إلى الفعل ، سواء اكان نظراً أم عملاً ، وليس هناك مفارقة من نوع آخر : فلولا الإنسان ، لما كانت مفارقة . فهو بالمفارقة يستطيع ان يفهم العالم الذي يعيش فيه « وان يؤثر في انيائه بعمله سواء في ذلك عمله العادي والمبدع .

ولهذا لم يكن هناك من فعل خالص ، وكان الفعل انسانياً في جوهره ، لأن الإنسان حال في الوجود المشخص ، ومأخوذ في احابيله ، ولاسيما احابيل صيرورته المتفجرة في كل اتجاه . ومن هنا كنا نرى ، ان الكلام على فعل خالص هو امتداد لما اعتاده الفلاسفة من خلع

الوجود على الافكار « شأنها في ذلك شأن الأشياء . واننا إذ نقف هذا الموقف ، انما نريد ان نخرج من وهم الاعتقاد بعالم مفارق وراء عالمنا الذي نعيش فيه . فالمفارقة من صنعنا نحن البشر ، لأنها نتيجة تجريد أولاً ، ولأننا بطبيعتنا حالون في الوجود المشخص ، ولا مهرب لنا من الحلول فيه ، مهما فعلنا ، ثانياً . وهذا يجعل المفارقة ذات جذور في عالمنا الواقعي من الممكن التوفيق بينها وبين الحلول .

- ٤٨ -

١/٤٨ وهكذا نجد ان المفارقة تحدث من اجل الحلول ، ولا يمكننا ان نتحدث عن مفارقة تحدث خارج العالم ، ولا تنتهي إلى الحلول في احد اشياءه : فالمفارقة هي مفارقة له ، والحلول هو حلول فيه . انني بالفعل الذي اقوم به في لحظة من اللحظات « استطيع ان افارق ذاتي كما افارق أي وضع آخر . ولولا ذلك ، لما كان بإمكانني ان افكر بأمر من الامور ، أو ان اريد امرا من الامور .

١/١/٤٨ ومن هنا كانت المفارقة تعني بداية فعل التفكير ، ان لم تعن التفكير ذاته . والحقيقة اننا نستطيع ، لأننا اجزاء واعية من الكل « ان نفارق كل ما فيه من موجودات جزئية فكراً « وان ننظر اليها من خلاله ، فنحدد مواقعها بالنسبة إلى أي من مقاصدنا من الحقيقة والخير والجمال . ففي المفارقة يتحول الوجود إلى مطلق يتخذ في تخصيص تجريده من مقاصدنا صورة القيم « فنرى في بورتها موقع الجزء من الكل ، ان حقاً أو خيراً أو جمالاً .

وبهذا يتضح اننا في النظرة الفلسفية لانرى الموجودات الجزئية مستقلة عن الكل « بل في اطاره . وهذا عكس النظرة العلمية ، التي تنظر إلى الموجودات مباشرة في علاقاتها بعضها ببعض . بما هي جزئية « وبصرف النظر عن كونها متضمنة في الكل .

والحقيقة ان الوعي يلزم الفعل منذ مفارقة الوضع الذي يكون فيه . إلى حين حلوله في وضع آخر كان هدفا له منذ البدء . غير ان الوعي ليس هو المفارقة التي يبدأ بها الفعل ، لأنه قد يكون قبلها ، وهو ليس الحلول الذي ينتهي إليه . لأنه قد يستمر بعد انتهائه . بيد ان للوعي مفارقتة وحلوله : فمفارقتة تبدأ بالخروج من حال النوم إلى حال اليقظة ، التي تتضمن القيام بعدد من الأفعال ، لكل منها مفارقتة وحلوله . ولكن ضمن حالة الوعي المستديرة .

ومن هنا كان الفكر يستمد حقيقته من الوجود الذي هو في علاقة مباشرة مع الوجدان . انه وجه من وجوه الوجدان الذي هو موجود واع . ولهذا كنا لانستطيع ان نتكلم على فكر ليس صادرا عن الوجدان ، أي ليس صادرا في نهاية الأمر عن الوجود . وهذا يعني ، ان وراء عالم الفكر الذي نصفه بالمفارق ، موجودا يتميز بكونه وجدانا ، وهو في طبيعته غير مفارق لأنه حال في الوجود ، ولا يمكنه إلا ان يكون كذلك . وهذا يجعلنا ابعد مانكون عن التسليم بعالم فكري ليس امتدادا الموجدان ، وليس امتدادا بالتالي للوجود . وهذا يقضي بنا إلى القول : ان كل ما هو مفارق ذو اصل في الوجود . أي حال فيه . انه في الحقيقة تفسير له . ولكن من المؤسف ان هذا التفسير اتخذ لدى بعض الفلاسفة برقعا اسطوريا .

٢/١/٤٨ وهذا يصدق على العمل . كما يصدق على الفكر . فاذا كانت صورة الكل في التجريد . هي التي نستلهمها في افعالنا التي نحاول بها تغيير الواقع ، كانت المفارقة انعكاسا للواقع الذي نحل فيه . ولكن بعد تنقيته من شوائبه ، وطبعه بالطابع الإنساني .

وعليه . تكون المفارقة تصعيدا للحلول بغية تغييره . وبما ان هذا يكون بالانسان . ومن خلال رغباته وتصورات ، فقد كان انسانا في طابعه . بيد ان مفارقة الواقع من اجل فهمه ، والعودة إليه من اجل تغييره ، يبينان لنا مدى ارتباط النظر بالعمل ، بل وحدتهما الجدلية :

فما من عملية تغيير تكون من دون فهم ، وما من فهم يكون بمعزل عن نية العمل عموما ، ونية التغيير خصوصا . وهذا يعني انهما مرتبطان في الوجدان ، المرتبط بدوره بالوجود : ففي الانتقال بين الحلول والمفارقة « يكتسب الوجدان وضوحا في النظر ، وقوة على العمل . وفي تناوب الانتقال بينهما ، مرة بعد مرة ، يستطيع ان يقوم تارة بأفعاله النظرية وتارة بأفعاله العملية وتارة بأفعاله الإبداعية .

بيد ان الفعل ، لا يمكنه سواء اكان نظريا أم عمليا « ان يحدث من دون موجود ، يشترط فيه ان يكون وجدانا « ووجود مشخص لاتني صيرورته عن الاتيان بموجودات جزئية : وهذا واضح بالنسبة إلى الفعل العملي « إلى حد لا نتوقع معه ان يمارينا فيه احد . ولكنه ليس كذلك بصدد الفكر بالنسبة إلى بعضهم ، فالفكر في رأيهم « يمكنه ان يستقل عن الوجود . ولكن كل تفكير هو تفكير بموجود من الموجودات « أو بمطلق الوجود . وحتى التفكير الرياضي الذي يبلغ اعلى مستوى من التجريد « انما هو امتداد للتفكير في رموز موجودات جزئية . وكما رأينا ان عالم المفارقة الذي نتخيله « نتصور اننا نقف فيه وجهها لوجه من عالمنا الحقيقي ، هو صورة مجردة من هذا العالم .

والحقيقة اننا حينما نزمع القيام بفعل من الأفعال « لانتصور المفارقة على حدتها ، والحلول على حدته . بل نتصورهما معا في تفاعلهما الجدلي ، الذي يستمر مادام الفعل يتخذ طريقه إلى التحقق . ومن هنا كانا مترافقين « واحدهما في رحم الآخر « لا يمكن تصوره منفردا عنه إلا تجريدا . فأنا حينما افارق الواقع ذهابا ، اكون في مضمير افكاري ، احمل التعديلات التي سأجريها عليه « ولكن في صورتها الجنينية غير الواضحة المعالم . وحينما اتم عملية المفارقة ، يكون كل ما في هذه العالم قد اتضح لي على نحو من الانحاء « هو الذي اعود به إلى الواقع ، فأحله فيه .

٢/٤٨ وهكذا يظل هذا الترابط المتفاعل بين المفارقة والحلول .  
مادام الفعل لم يتخذ طريقه إلى تحقيقه الكامل . من هذا الجدل تتدخل  
الذات ، لتفرض خصائصها على الواقع في فرديتها وجماعيتها القومية  
ونوعيتها البشرية ، فتفتح على العالم « مفارقة طبيعتها البشرية ، كم  
تتبدى في وضعها الجماعي الإنساني » ثم راجعة إليها بما هي كذلك ،  
وقد وجدت الصورة التي تريدها لهذا العالم ، أو لأحد اجزائه ، وهي في  
سبيلها إلى التحقق نظرا وعملا . وذاك هو الإبداع الإنساني الذي  
يضيفه الافراد والجماعات إلى الصيرورة وابداعاتها .

غير اننا لانفارق الوجود المشخص بحال من الاحوال ، وانما  
نفارق موجوداته فقط . ومن هنا كانت المفارقة المطلقة غير ممكنة  
التصور ، وكانت المفارقة النسبية التي تنتهي بالحلول هي الممكنة  
وحدها .

وهذا يعني « انه ما من شيء يتجاوزنا خارج الكل ، لأن الكل لا  
خارج له ، فحينما نفارقه نفارقه بالخيال » وبقلبه إلى نقيضه الجزئي .  
وعندئذ نضطر إلى إبداع كل جديد يحوينا ويحويه ، وقد فارقناه فيه  
خيالا . أما وضعنا الحقيقي فما زال هو هو « لم نفارقه بما هو كذلك ،  
وليس بإمكاننا ان نفعل ذلك . والحقيقة اننا حالون في الوجود  
المشخص . ولأننا حالون فيه اصلا ، فان كل مفارقة له هي من  
التشخيص الوجودي إلى التجريد المعرفي » ولكن لا من اجل البقاء في  
التجريد وانما في سبيل استطلاع احوال موجود أو حادث أو فعل ،  
وتحديد مكانه في الكل ، والحكم على مدى موافقته حقيقة أو خيرا أو  
جمالا .

وهذا يبين ان المفارقة أمر عارض وفي سبيل العودة إلى الحلول «  
الذي هو وضعنا الاصلي في الوجود . ومن هنا كانت المفارقة فكرية  
وكانت العودة إلى الحلول فكرية أيضا ، ولكنها قد تنتهي إلى التزارج  
مع العمل « فتصبح حلولاً في الوجود .



بيد ان فعل المفارقة « بتطلعه دائماً نحو المطلق » يحاول ان يجد له في تجريده ، مكانا مناسباً للموجود الجزئي الذي هو موضوعه ، وهو يحاول بحلولة « ان يجعل الجزء يتخذ مكانا له فيه ينسجم معه » على النحو الذي انتهى إليه التصور .

بيد ان تحقيق هذه الغاية مرتبط بصاحب التصور ، وبالإمكانات التي يتمتع بها فكريا وثقافيا وعمليا وفنيا . ومن هنا كان اختلاف الافراد فيما بينهم والجماعات فيما بينها في كل هذا أو بعضه ، وكان الفوضى والاضطراب اللذان يحيمان على الإنسان « واللذان لاخروج له منهما ، إلا باتفاق بعضهم مع بعض على مرجع واحد يرجعون إليه » فيكون مناط توافقهم نظرا وعملا « ومحك صنعهم واعمالهم سلوكا وابداعا . وهذا المرجع هو القيم الكبرى التي لا بد لها ، بما هي مفارقة ، من ان تتجاوز الذات من كل جانب . فمن دون ذلك « يقع الخلاف بين عالم المفارقة وعالم الحلول ، ونكون نحن البشر ، مسؤولين عن تسويغه . ولاشك انه مامن تسويغ معقول لذلك !... »

\* —————

## الفصل الثالث القيـم

---

— ٤٩ —

١/٤٩ رأينا انه من خلال المفارقة والحلول « يمكننا ان نقوم بأفعالنا ، سواء النظرية والعملية » واننا بهذه الأفعال نستطيع ان نجرد الوجود المشخص إلى مطلق ، والموجودات الجزئية إلى افكار . ولكن المطلق ذاته سرعان مايتخذ من مقاصدنا صورة يتبدى بها أمّا حقيقة أو خيراً أو جَمالاً . ويكون هذا حينما نتساءل عن حقيقة موجود جزئي أو خيره أو جماله . ومن هنا كان تجريد القيم من الوجود المشخص مرافقاً للتساؤل عن قيمة هذا الموجود الجزئي أو ذاك « بهذا القصد أو ذاك .

١/١/٤٩ لهذا كان فعل التقويم يتطلب المفارقة والحلول « لتحديد قيمة الجزء من الكل . وربما استلزم الأمر عدداً مختلفاً من المراحلات بين المفارقة والحلول ، لتقويم موجود أو فعل أو حادث فمن دون المراحة بين الحلول والمفارقة ، لايمكن التقويم ان يأخذ مجراه . ومن هنا كان التلازم بين الحلول والمفارقة في فعل التقويم . ولكن قد يبدو ان الحادث ليس بحاجة إلى التقويم من حيث انه جزء من الصيرورة وانه يحتل مكانه الصحيح فيها . وهذا صحيح من وجهة النظر الطبيعية، ولكنه غير صحيح من وجهة نظر الإنسان ، الذي يحمل مشروعا .

حضاريا ، والذي يريد ان يتدخل في مجرى الصيرورة « لتحويل العالم الطبيعي إلى عالم انساني . ومن هنا كان التقويم الذي نعينه انسانيا ، وان كان يأخذ في اعتباره أوضاع العالم الطبيعي .

غير اننا لانستطيع مفارقة الوجود إلا ونحن نستعين بصيرورته . أمّا ما نفارقه حقا فهو موجوداته الجزئية ، أمّا هو فلا « لأننا مهما فعلنا، نظل حاليين فيه « وكل مفارقة نفارقه بها ، تكون منه وفيه . ولاعجب في ذلك فالمفارق والمفارق حالان فيه ، وفيه يحل المفارق في المفارق . ومن هنا كان المفارقة والحلول جزئيين وينتميان إلى فاعل جزئي « هو هذا الإنسان أو ذاك . أمّا الوجود المشخص ذاته ، فيبقى ما وراء المفارقة والحلول « قائما بذاته « ومكتفيا بها . انه يبقى وراء ثقتنا بما يجري لنا ومن حولنا ، في حين ان الصيرورة تكون وراء شكوكنا وحيرتنا مما يجري لنا ومن حولنا . وسبب هذا وذاك « ان الوجود يمثل الكل والثبات « وان الصيرورة تولد لنا الاجزاء والتغير . ولكننا بما نحن اجزاء قدفتنا الصيرورة في الوجود ، ويمكنها ان تعدو علينا بكل اشكال التغير ، نظل فوق سطح الأرض مهددين بما لآخيه من تغيرات .

٢٠١٤/١١/٢٧ ولكن ، إلى أين تتجه بنا افعالنا الحرة ؟ من الاكيد اننا لانتجه بها إلى فراغ حقيقي لنملاؤه « بل إلى الصيرورة التي تملأ بموجوداتها وحوادثها كل مكان . ولهذا فنحن لانصادف امامنا غير الحتميات تواجهنا من كل جانب ، وما علينا إلا ان نستعين ببعضها على بعض ، بتشبهنا به ، واتخاذها وسيلة إلى غايتنا . ولكننا لانفعل ذلك عشوائيا « وانما موجهين بالقيم ، كائنة ما تكون . وسواء اكانت المصلحة فردية أم جماعية « لخير أم شر ، لجمال أم قبح .

والحقيقة انه منذ كان الإنسان ، كان الفعل وكانت القيم . أمّا ما قبل ذلك ، فلم يكن غير الوجود وصيرورته وما تمخض عنهما من جمادات ونباتات وحيوانات . ولكن الإنسان ، وان صدر عن الوجود صيرورته ، هو وحده حامل الفكر والقيم . أمّا الفكر فيبدو انه كان

بالقوة في الوجود ، وانه كان ينتظر ظهور الإنسان ، لينتقل معه من القوة إلى الفعل . ولكن وضع القيم كان مخالفا ، فظهورها مرتبط بأفعاله ، وهي تعبير عن علاقته بالموجودات الجزئية من خلال الوجود ذاته .

لقد تحدث القدماء عن قوة شيطانية تحكم افعال البشر في بعض الاحيان . ان هذه القوة تسكن فينا بطبيعتها ، لا لأننا نريد الشر في احوالنا كلها ، بل لأننا كائنات جزئية ، يلزم الشر جزئتنا ، ولا بد لنا لكي نتجاوزها إلى الخير من تجاوزها إلى اتصالنا بالكل ، واقامتنا علاقة انسجام معه . وهذا يعني اننا شياطين بطبيعتنا ، واننا لكي نخرج من شيطانيتنا ، لا بد لنا من ان نحشد جهودنا ، لنتمكن من الارتفاع إلى مستوى اقامة علاقة منسجمة مع الكل . ومن هنا كانت السلبية شرا ، وكانت الايجابية خيراً : الايجابية التي ترتفع إلى مستوى تحقيق علاقة منسجمة مع الكل ، إذ انه مامن ايجابية حقيقية غير هذه الايجابية .

٢/٤٩ بيد ان الإنسان ليس في اصل الحقيقة والخير والجمال فقط ، بل هو في اصل القيم جميعاً ، الدنيا منها والعليا : إذ ان الوجود وصورته يظلال من دون الإنسان دون القيم كلها . فالقيم كانت منذ ان دب الإنسان على سطح الأرض وقد استقاها جميعاً من الوجود المشخص ذاته ، مستعينا على ذلك بحركة صورته ، سواء ما كان منها ذا اصل وجودي كالقيم الحيوية والعاطفية ، أو ذا منحى استبدالي ، كالقيم الاقتصادية ، أو ذا منحى ضبطي ، كالقيم الاجتماعية والعليا .

١/٢/٤٩ ولكن مصدر الفعل الذي يتمتع به الإنسان هو الوجود المشخص . ونحن نعتقد انه يظل فيه بالقوة ، ولا يخرج إلى الفعل ، إلا بالتفكير والارادة . ومن هنا كانت المعقولة والتقويمية أمرين انسانيين مضافين إلى الوجود وصورته : فالعالم من دون الإنسان عالم بلا معقولة ولا قيم ، عالم كائنات صائرة تنشأ وتتطور وتقنى .

ولكن كل فعل له مثاله الذي يسعى إلى تحقيقه . ومن هنا كان بالامكان تصنيف الأفعال في مجموعات تختلف باختلاف القيم التي تتطلع إلى تحقيقها . فقد تكون قيمة حيوية أو عاطفية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عليا . وفي الاحوال كلها ، تكون محتومة بهذه القيم التي تسعى إلى تحقيقها . ان هناك نوعا من الحتميات يجذبنا من الامام « فنسعى إليه ، كما تسعى القطعة المعدنية إلى المغناطيس الذي يجذبها . وتلكم هي القيم .

ومن هنا كان من الحتميات التي يتشبث بها الفعل في موقف من المواقف « حتمية الغاية التي يسعى إلى تحقيقها » وهي مرتبطة بالقيمة التي نخلعها عليها . وهذا يبين ان الفعل هو تشبث الحرية بحتمية هي غاية ، ولها قيمة معينة في نظر الفاعل .

ولكن الفاعلين افرادا ، وغاياتهم متباينة وجزئية . فكيف يمكن توفير التوافق لها ، لضمان الخير والجمال للانسان ؟ ان كون الوجود المشخص لاذهن له يعمل من خلاله « وكونه يعمل من خلال اذهان الافراد من بني البشر » هو الذي يلقي عبء توحيد افعالنا علينا جميعا ، ويجعل الحاجة ملحة إلى القيم لتكون مرجعا لنا في هذا التوحيد . بيد ان هذا الطريق ليس معبدا تماما « ولا بد لنا من اتمام تعبيده أمام الاجيال القادمة لنتستمر في متابعة الطريق الذي نسير فيه ، والذي شقه اسلافنا من قبلنا ، بغية الوصول إلى الغاية التي تنوحيها .

وهكذا يكون التوحيد المطلوب نتيجة وعي ضرورة العمل وفق ماتمليه علينا القيم « لا مجرد وعي هذه القيم : ففي وعي هذه الضرورة ، يتوحد التصور بموضوعه ، والارادة بغايتها التي تسعى اليها ، والمحبة بما تحبه . وتلكم هي الغاية الكبرى التي تسعى البشرية اليها « ماوراء وجدانات مليارات الافراد « لتعمل من خلال منظور واحد ، وكأنها سبحت وجدانا كليا واحدا للوجود .

٢/٢/٤٩ والحقيقة انني بنفاذي إلى صميم الوجود ، احول كل ما اصادفه إلى قيمة ، إلى الحد الذي يدور فيه كل شيء قيمة . فالحقيقة علاقة الموجودات بالانسان على قاع الوجود المشخص . حيث يكون الإنسان هو فاعل التقويم ، ويكون الوجود في كليته معيار التقويم . بيد ان هذا قد ينعكس على ذات فاعل التقويم . فيكون فاعلا وموضوعا في وقت واحد معاً . فيصبح وجوده قيمة مثل سائر الموجودات . ولكنها قيمة القيم . إذ ان الوجود يصبح معيار التقويم لكل موجود جزئي من خلالها ، سواء في سلبه وإيجابه في جزئيه وكليته .

ولكن لصدور القيم ترتيبا واجبا . لا بد للذات من مراعاته لئلا تضل سواء السبيل . وهو ان الحقيقة اولى بالاعتبار ، فمراعاتها هي التي تفضي إلى الخير ، فما من خير إلا ويقوم على الحقيقة . وهذه المراعاة ليست تامة دائما فاذا هي افضت إلى التمام . بلغت درجة الجمال . الذي ليس في جوهره غير انطباق اكمل خير على اصدق حقيقة .

لكن الواقع يصبح حقيقة بتقويم الذات : فهو من دون هذا التقويم ، يظل مدركا مجرد ادراك ، من غير اى ادعاء بصدده . صحيح ان الادراك يتضمن التصديق . وان التصديق بداية تقويم ، غير انه تقويم عفوى ، لا يحسب حسابا للبعد الفاصل بين الذات المدركة والموضوع المدرك . وانه يمكن ان يكون سبيلا إلى الخطأ . ولهذا يكون الادراك ادراكا للواقع . الذي لم يدخل تماما إلى محراب الذات ، وانما ظل واقفا عند وصيدها ينتظر . فالواقع بمجرد دخوله إلى محرابها . يصبح موضوع تقويم ايجابا أو سلبا . وبهذا ينتقل من مرحلة الواقع إلى مرحلة الحقيقة .

ولكن الخير والشر مرتبطان بمدى قدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة . وتجنب الوقوع في الخطأ . وهذا مرتبط بإمكاناته الفكرية ، وغنى تجاربه التي مر بها ، والظروف المساعدة المتاحة له . فاذا كان كل هذا لصالح بلوغ الحقيقة . فان الأمر أمر ارادته الطيبة في مقارنة الخير وتجنب الشر . وعندئذ ، أما ان يفعل الخير المطابق للحقيقة المعبرة عن

الكل ، أو يفعل الشر متجاوز الحقيقة المعبرة عنه . في الحالة الاولى يبلغ مرتبة الجمال . وفي الحالة الثانية يقصر دونها ، ويقع في القبح ، ولكن على مراتب متدرجة ، يختلط فيها الخير بالشر .

بيد ان هذا كله ما كان له ان يحدث ، لولا الصيرورة : ففي صدور الصيرورة عن الوجود تصدر الحقيقة والخير والجمال « من دون الخطأ والشر والقبح ، إذ ان هذه مرتبطة بجزئية الموجودات وحوادثها وافعالها ، وهي لاتصبح كذلك إلا من خلال نظر الإنسان « ففي نظره فقط تصبح جزئية ، وتعامل معاملة الجزئية . لكنها من دونه ، وان كانت جزئية جراء صدورها عن الصيرورة تظل في علاقاتها مع الكل كما لو كانت الكل .

وهذا يعني ان الخطأ والشر والقبح داخلت الوجود والموجودات منذ وفود الإنسان إلى الحياة بتجريداته المختلفة « وان نظرتة التقويمية هي التي غيرت علاقات الموجودات بعضها ببعض « وخلعت على حوادثها وافعالها المختلفة قيما مختلفة ، مالبثت ان عممتها على الحوادث والافعال المماثلة في ظروف مختلفة أو على افراد مختلفين في موقف واحد ، أو مواقف متماثلة .

- ٥٠ -

١/٥ . إذا كان الوجود يتهدى لنا في قيم كلية وإيجابية « وكان ارتباطنا به ارتباط حياة ، كان لابد لنا من ان نرتبط بالقيم ارتباط حياة ، وان نجعل من هذا الارتباط مهمتنا الرئيسية . بيد ان القيم ليست موضوع تفكير فقط ، بل انها أكثر من ذلك موضوع معاشة أيضاً . ففي هذه المعاشة يمكن للحقيقة ان تكون سبيلا إلى الخير « وللخير ان يكون سبيلا إلى الجمال « كما يمكن لارادة الخير والجمال ان تدفعنا إلى الرضى بمعاناة المشقة ، ونحن نبحث عن الحقيقة .

١/١/٥٠ وهذا يعني ، انه لابد لنا ، لكي نخرج من حالة الفرقة مع انفسنا ومع عالمنا ، من ان نتفلسف من حيث ان الفلسفة هي نظرية الوجود تشخيصا ، ونظرية القيم تجريدا . وفي كلتا الحالتين لابد لنا من مجاوزة الجزء إلى الكل ، وربط الحقيقة الجزئية بالحقيقة الكلية ، والخير الجزئي بالخير الكلي ، والجمال الجزئي بالجمال الكلي . وعندئذ نصل إلى الانسجام المجرد الذي هو السبيل إلى الانسجام المشخص . والحقيقة ليست القيمة غريبة عن الوجود بل انها الوجود ذاته في نظر الإنسان ؛ فهي كمال الوجود . لكن الكمال ليس إضافة انسانية إلى الوجود بل هو الوجود ذاته ، من دون الاكتفاء بالنظر إليه كما يبدو متحققا في إحدى اللحظات ، بل بتجاوزه إلى النظر إليه ، بما يحمله من قوة كامنة تخرج كمالاته من القوة إلى الفعل . فما من شيء يضيفه الإنسان إلى الوجود إلا وكان كامنا فيه ، ماعدا الكيفيات المستحدثة . وعبثا يحاول ان يضيف إليه شيئا ليس فيه ، مهما اوتي من عبقرية .

ومن هنا لم يكن للوجود والصيرورة اية قيمة أو معنى ، قبل وفود الإنسان إلى هذا العالم : فالقيمة والمعنى امران انسانيان في المقام الأول ، وهما يتغيران بتغير الأشخاص والظروف في المقام الثاني . ولكن القيمة والمعنى إذا اتيا مع الإنسان ، فهما استمرار للصيرورة التي قدفته إلى هذا الوجود ، ولا يمكن تصورهما من دونه ، انهما وليدا الوجود المشخص ، غير انهما كانا فيه بالقوة ، كما كان الإنسان فيه بالقوة . وكانا بانتظاره لكي يتحققا بمجيئه بالفعل .

ونظرا لأن الوجود هو الكل وهو المطلق ، ولأن الإنسان هو الجزئي وهو النسبي ، فقد كانت احكام الإنسان احكام قيمة ، قائمة على أساس من علاقة الذات بالعالم . فكما ان الإنسان طارئ على الوجود ، كذلك احكامه طارئة عليه ، ولكن من وجدان تحول إلى ذات ، وعلى وجود تحول إلى عالم . وهذا ما يجعلها تقويمية في جوهرها .



ومن هذا يبدو ان التقويم هو النظر إلى النسبي من خلال المطلق ،  
والجزئي من خلال الكلي ، وان الحقيقة المطلقة والخير المطلق والجمال  
المطلق ماهي إلا تخصصات نوعية للمطلق ، أي تخصصات نوعية مجردة  
من الوجود المشخص ، بحسب مقاصد الذات ، بها نحدد قيمة الجزء  
بالنسبة إلى الكل

٢/١/٥ . والحقيقة اننا بالقيم نرجع إلى ينبوع الوجود .  
وبارتباطنا به ترتبط بمحتمله الكبرى التي تصبح في التجريد قيما تولدنا  
مقاصدنا . انها هي التي تضسيء دروبنا بين الجزئيات ، وتجعلنا لختار  
القيام بما يتلاءم مع الكل ، أو تصحح مسار اختيارنا ، حينما نسيء  
الاختيار . ولكننا لكي نفعل ذلك « لابد لنا من ركوب متن الصيرورة ،  
و حينما نركب متنها ، نضع ايدينا على ينبوع الخلق المتجدد » الذي  
يتدفق من الوجود المشخص « ونتطلع إلى القيم العليا المجردة منه كلا .  
وهذا يقرب بيننا من ناحية ، ويوحد بين اهدافنا من ناحية أخرى :  
فالصيرورة هي سفينة الخلق التي تحمل من كل زوجين اثنين « وتنجهما  
من طوفان الضلالات .

بيد ان في تكييف الصيرورة بالفعل « أو تكييف الفعل  
بالصيرورة ، فعل تقويم يسبق الفعل الذي اقوم به . ففي افعالنا التي  
نريدها مشخصة ، لأننا لبحريها في واقع مشخص « يكون تحليلنا للأمور  
أكثر تعقيدا ، إذ اننا نكتفي في العادة ، بتحليل الفعل الذي نقوم به ،  
غافلين عن الفعل التقويمي الذي نهدف به للقيام بالفعل ، على حين ان  
الفعل التقويمي « عدا كونه تمهيدا ، ضروري لفهم نجاح الفعل أو  
اخفاقه ، وفهم الصورة التي جرى وفقها . ولا يقف الأمر عند هذا  
الحد ، إذ ان فعل التقويم مرتبط بالموضوع الذي يسعى الفعل إلى  
التشبه به تغييرا أو تكوينا أو افسادا : ففي التشخيص تتغير التقويم  
بتغير الموضوعات ، لتؤدي إلى تغيير في صياغة الأفعال المزمع القيام بها .

ومن هنا كان إرتباط الفعل بموضوعه ونتيجته ، هو الذي يجعله ذا قيمة . ولولا ذلك « لكننا عاجزين عن التفريق بين فعل وفعل . ولكن إرتباط الفعل بموضوعه ونتيجته « إرتباط بين الوجدان والوجود بطريق صيرورته . ولهذا كانت قيمة الفعل أو قيمة نتيجته ، هي التي تخلصها عليه وعليها « من محال ربطها بالوجود بما هو الكل الذي يتحققان فيه . وهذا مفاده « ان القيم هي من اجل تحديد مكان كل ما نقوم به ، أو نسأل عنه ، من الكل الذي هو الوجود .

٢/٥٠ ولكن إذا كان الفعل ينطلق من موجود ، وينتهي إلى موجود ، وكان الموجود الثاني تعديلا في الموجود الأول ، كان لابد للوجدان الذي يقوم بهذا التعديل ، من ان يستوحي قيمة من القيم ، يجدها مفقودة في الموجود الأول ويسعى إلى استكمالها فيه ، ليحولها إلى الموجود الثاني : فالفعل لا يعمل مغمض العينين « بل مفتوحهما على القيم .

١/٢/٥٠ ومن هنا كان إرتباط كل فعل أو كل موجود بالوحدة الوجدانية الوجودية من خلال القيم العليا التي تقوم هذا الفعل أو هذا الموجود ، من حيث علاقته بالوجود بما هو كل ، إذ ان ماله مكان في الوجود المشخص ، سواء اكان فعلا أم موجودا ، لابد له من ان يحتل مكانه المناسب في الكل .

بيد ان دخول القيمة إلى الفعل انما يكون من خلال ماهية الموضوع ، الذي نحن مزمعون على ملامسته بفعلنا . ومن هنا كان الفعل الإنساني ينطوي على القيمة دائما ، وكان تحقيقنا وجودنا لا يخلو من قيمة نسعى إلى تحقيقها أي لا يخلو من ماهية نسعى إلى تحقيقها بوجودنا . وهذا ما نظر إليه الإجدانيون وعدوه المنطلق الذي يجب عليهم الانطلاق منه . وهو وان كان يمثل حقيقة نعترف بها ، غير انه يغفل عن ان ما نحققه هو رؤية لما تتضمنه ماهية سابقة على الفعل ، ومنها يستمد الوجدان القيمة التي يحققها . ولهذا يجب علينا ان نضيف إلى

رأيهم ان الوجود يسبق الماهية ، ورأيا متما ، وهو ان الوجود لا يكون من دون ماهية ، وان الماهية المقومة له ، هي علة لارادة الماهية المزمع تحقيقها .

ومن هنا كان لابد لأفعالنا العلمية والاخلاقية والفنية ، لكي ترتبط بالكل ، من ان تتطلع إلى القيم الكلية الايجابية ، وتحاول تحقيقها تحقيقا كاملا . وهذا يتطلب إلا نقنع بأوضاع العلم والاخلاق والفنون على نحو ماتعودنا حتى الآن . فكل ما فعلنا « لا يتجاوز حد التطبيق الجزئي لقيم كلية ايجابية في طبيعتها . ان وراء معرفة الحقائق العلمية ارتباطها بالحقيقة الكلية ، في سبيل ادراك انسجامها فيما بينها ، ووراء الخيرات الجزئية خيراً كلياً » لابد لها من ان تتطلب منا التنسيق بينها ، من اجل تحقيقه « ووراء ضروب الجمال الجزئية جمالاً كلياً ، لابد لنا من ان نستحث الفنون المختلفة على تحقيقه . وهذا يعني ان مهمات العلماء والاخلاقيين والفنانين مازالت دون المستوى المطلوب ، وانه لابد لنا من ان نسعى إلى طلب الكلي وراء الجزئي ، وتحقيق المشخص بالاستناد إلى المجرد لنعطي ، القيم شمولها ونجوعها ، فنغير العالم كله حقيقة وخيراً وجمالاً ، ونحوه إلى عالم انساني كامل .

٢/٢/٥ . والحقيقة ان القيم العليا كلية وايجابية ، وكليتها وايجابيتها تستدعيان تطبيقاً كلياً وايجابياً . وإذا كنا افراداً وجماعات ، أي اجزاء لا يمكننا ان نطاول الكل ، فلا اقل من ان ننصرف إلى هذا المكان الضيق الذي نسكنه منه « فتناوله بالقيم الكلية الايجابية » ونجعله موضوعاً لتطبيقاتنا العلمية والاخلاقية والفنية ، لاني جيلنا الحاضر فقط بل في اجيال ذرارينا الآتين بعدنا أيضاً . وهذا يعني في نهاية الأمر ، ان الاثر الذي نستطيع ان نطبع به عالمنا هو اثر جمالي . ولكننا لانستطيع بلوغه ما لم نمر بمعرفة الحقيقة ونبني الخير عليها .

وهكذا يبدو انه بإمكاننا ان نغير بالقيم معالم الوجود المشخص ؛ فبكليتها وايجابيتها نستطيع ان ننظم العالم تنظيمًا انسانيًا غير تنظيمه

الطبيعي ، فنجعل منه عالما جديدا يربط بين الفرد والفرد ، وبين الجماعة والجماعة . ولكن القيم في اصلها مستمدة من الوجود تجريدا . انها والحق يقال « هي الوجود في تجريده واطلاقه ، وما صورها النسبية والسلبية إلا الوجود في تحوله إلى موجوداته الجزئية صيرورة » أو في انقلابه إلى العدم فكرا .

وإذا كانت هذه مكانة القيم ، بعد تجريدها من الوجود المشخص ، امكنا ان نطمئن إلى مشروعا الحضاري ، وامكان قيامه على أساس متين من الوجود . ان صعوبة تنفيذ هذا المشروع تأتي من مخالفة أمرين : اولهما مخالفة طبيعتنا البشرية وثانيهما مخالفة قوانين العالم . أما اخطاء التنفيذ والتقويم فليست ذات بال « مادام بعضنا رقييا على بعض ، ومبادات المعرفة الإنسانية تتكامل ، ومبادات المراجعة ممكنة . صحيح ان الخطأ وتصحيحه يتطلبان وقتا وتأخيرا ، ولكنهما لا يسدان آفاق العمل والامل .

- ٥١ -

١/٥١ ومن هنا كانت مشروعية تقويماتنا فهي لاتلجأ إلى معايير غريبة عن عالمنا ، بل تعتمد الوجود المشخص في تقويم الموجودات والحوادث والافعال : فكل شيء يرى من خلال المطلق « الذي هو صورة مفارقة للوجود المشخص . وإذا كان وضعنا كلنا من هذا النوع ، نكون قضينا نهائيا على ذاتية التقويم « غير ذاتية فعل التقويم ذاته . وهو هنا يمكن ان يكون موضوع تصحيح بطريق المراجعة ، سواء اكانت مراجعة المقوم ذاته ، أم مراجعة مقوم آخر .

١/١/٥١ والحقيقة اننا نعيش في عالم ممزق ، وهذا التمزيق يتناولنا نحن انفسنا ، وان كنا نحن الذين قمنا بتمزيقه . وعلة ذلك نظرتنا الجزئية التي كانت اصلا لتلبية حاجاتنا المباشرة والفورية . وقد

سادت الروح العلمية التي هي امتداد لها . لقد سادت في كل شيء ولا يمكنها ان تسود إلا بما تمزقه من العالم وتستأثر به في حالته الممزقة . وإذا كان لنا ان نزعم لأنفسنا اننا ابناء عصر العلم ، كنا ابناء العصر الذي مزق فيه العالم . وليس لنا من علاج للخروج مما نحن فيه ، إلا الفلسفة بما تنادى به من قيم كلية ايجابية . فهي التي تعيد للعالم كليته التي مزقها العلم ، وتظهره بمظهر انساني غير مظهره الطبيعي .

بيد ان هذا يحتاج إلى ان ننفذ إلى صميمه « ونكشف عن طبيعته . وهذا مرتبط بفهم قوانينه « واختيار حتمياته الملائمة ، لتحقيق رغباتنا . وعندئذ إلا تصبح حريتنا الإنسانية مرحلة عابرة في سياق الحتمية الكونية الكبرى ؟ فماذا بإمكان الفرد الإنساني ان يفعل ، سوى ان يستجيب إلى الحتميات المركبة فيه في تجاوبها مع حتميات الطبيعة ، ولا سيما الحتمية الكونية الكبرى ؟ ان هذا ما يتطلبه العقل « إذ ان الخروج على قوانين الكون يكاد يكون مستحيلا . وإذا قدر لنا ممارسته اوردنا موارد التهلكة . ومن هنا كانت ديكتاتورية العقل صدى لديكتاتورية الكل وكانت الحرية الجزئية التي نتمتع بها اسيرة الحتمية الكبرى التي تسيطر على مافي الوجود « ولم يكن من ملطف لها غير السير بحسب القيم التي تجعل الجزئي في انسجام مع الكل حقيقة وخيرا وجمالا . فبامتلاك الحقيقة تصبح الحتمية تحرا مؤديا بالارادة الإنسانية إلى الخير والجمال : فنحن لا يمكننا ان نكون احرارا بجهلنا « وانما بالحقائق التي نعرفها ، والتي توجهنا إلى ان نكون احرارا في اعمالنا « وقد نصل بها إلى غاية التمام الاخلاقي ، فنرقى إلى قمة الجمال . فلولا انتماء القيم إلى الوجود ، لاستعصى على الإنسان أي تقويم للأشياء التي يسعى إلى تقويمها : فالوجود يرفض ماهو غريب عنه . ولكن اين يمكن هذا الغريب ان يكون . مبادام الوجود هو الكل ؟ ومع ذلك تظل العلاقة بين القيم والوجود بتوسط الإنسان « فهو الذي يجردها منه « وهو الذي يعود فيقوم الموضوعات المختلفة بالرجوع اليها .

٢٠١١/١٢/٢١ والحقيقة إذا كان ما يصيب الإنسان من ضعف يرجع إلى جزئيته الضائعة في كل لانهاية له ، يعجز عن الاحاطة به ، لامتلائه بأعداد ضخمة من الكائنات التي لا يعرف كيف يتحرك بينها ، كان لابد من التضامن بين البشر ، وان يكون تضامنهم من خلال القيم . انهم افراد في جماعة ، والقيم هي التي توحد بينهم في جماعة . كما انهم جماعات في بشرية ، والقيم هي التي تجمع بينهم في نوع واحد . وماعدا ذلك يظل ثانويا ، إذا لم تبادر القيم إلى ربط بعضه ببعض . وهذا يعني ، ان جميع الروابط التي تربط بين بني البشر ، سواء اكانت طبيعية أم اجتماعية ، بحاجة إلى تأكيدها ، وان هذا لا يكون إلا بالقيم .

بيد ان نفوس البشر تستيقظ على القيم أكثر ما يكون الاستيقاظ . حينما يكتنفها الخطر ، وتكون يقظتهم اوضح ما يكون . حينما يكون الخطر على اشده . فكل شيء يبدو على احسن مايرام إذا كنا في فسحة من الامان ، إذ تجري الامور على سجيته لا يعكر صفوها شيء . أما إذا جد ما من شأنه أن ينم على شيء من الاضطراب الاجتماعي ، فاننا سرعان ما نلجأ إلى غرائزنا وانفعالاتنا واهوائنا ، لتقوم برد الفعل المناسب . وحينما نخفق فيه ، نبدأ بالتفكير ، ونبحث عن اسباب هذا الاضطراب ، ونجد اننا لانستطيع الخروج مما نحن فيه ، إلا إذا توخينا الامن والاستقرار ، وسودنا القيم العليا ، وجعلنا الشخص الإنساني هافنا من تسويدها ، لا نظام الحكم السائد ، إذ ان نظام الحكم انما كان من اجل الشخص . ولم يكن الشخص في يوم من الايام ، من اجل الحكم ، إلا إذا كان نظام الحكم فاسدا .

ومن هنا كانت اهمية بناء العالم الجديد ، ببناء البشرية الجديدة البانية لمجتمعاتها الجديدة ، وفقا لمتطلبات القيم الإنسانية العليا . ولكن هذا يتطلب من جانبه ، وقفة انسانية جديدة في مد الصيرورة ، حيث يسهم الإنسان انطلاقاً من مكانه في الصيرورة ، في تصور المطلق الذي يسعى إلى بناء العالم الإنساني فيه . فبقدر يقظته وتنبيهه إلى مواطن

النقص والكمال « قياسا إلى ما يتطلع إليه ، يمكنه ان يهدم ما يستوجب الهدم « وبناء ما يتطلب البناء . وبهذا الصدد « فالكمال الذي نشده هو الصورة التي سبق لنا ان حصلناها من احتكاكنا بالوجود المشخص بما هو كل .

بيد ان هذه الصورة تختلف بيننا نحن الافراد « باختلاف تجاربنا وقدراتنا على الافادة منها ، ومدى تطلعنا إلى الكمال . وتلكم هي آفة العالم الإنساني الذي نسعى إلى اقامته . فهل يمكننا ان نتجاوز هذا العائق ونصل إلى بناء العالم الذي نحلم به ؟ ان هذا رهن بنظرة الإنسان وقدراته . أما نظراته فمرتبطة بعقله وقيمه ، في حين ان قدراته مشروطة بظروفه وتلاحق اجياله : بيد انه بما هو جزئي ظل في حدود جزئيته ونسبيتها « فلم يستطع ان يحقق القيم في كليتها واطلاقها ، وظل يعرف ويتصرف ويدع في تخالاته الجزئية والنسبية محتكما في احكامه عليها « إلى كليتها واطلاقها .

ومع ذلك لا يكفي ان نعرف الحقيقة ، بل لابد لنا ان نصل من معرفتها إلى وجوه الخير التي بإمكاننا ان نجنيها منها : فالحقيقة ليست مجرد موضوع للتأمل ، بل لابد لتأملها من ان ينتهي إلى الانتفاع بها . ولما كنا افرادا في جماعة ، وجماعات في نوع ، كان لابد لنا من وضع هذه الحقيقة موضع النظر ، ليكون الخير خيرا للفرد والجماعة والنوع .

٢/٥١ وهكذا نجد اننا تعودنا ان ننظر إلى العالم وهو ممزق إلى جزئياته ودأبنا على عده كذلك ، من دون ان نحاول تجاوز هذه الرؤية إلى الفحص عن الحقيقة الكلية « التي هي الرؤية الحقيقية . وهذا جعلنا ننساق مع حقائقه الجزئية غافلين في الغالب عن مساوقتها لغيرها من الحقائق الجزئية في الحقيقة الكلية .

١/٢/٥١ وقد اورثنا هذا الوضع تباعدا فيما بيننا جراء اختلاف التفاتنا إلى بعض الحقائق الجزئية دون بعض « والاشاحة بنظرنا عن

موقعها في الحقيقة الكلية . ومن هنا كانت ضرورة القيم الكلية  
الاجابية، لربط ما انفصل واصلاح ما تمزق .

والحقيقة اننا كنا نتمزق هذا العالم من اجل السيطرة عليه ،  
والسيطرة عليه هي غاية المشروع الانساني . ولكننا بالطريقة التي  
اتبناها لم نكن نسيطر عليه ، بل على بعض اجزائه ، وكنا ندخل إليه  
الخلل بالسيطرة على بعضها دون بعض ناسين انه كل ، وان الارتباط  
بين اجزائه ارتباط عضوي . وهذا كان لابد له من ان ينعكس علينا نحن  
انفسنا ، بما نحن اجزاؤه وسكانه .

ان هذا العالم الممزق الذي ينعكس تمزيقه على انفسنا افرادا  
وجماعات ونوعا فيمزقها هي أيضا ويمعن في تمزيقها إلى اقصى الحدود  
لا يمكننا الخروج منه إلا بالتفكير والعمل المعتمدين على القيم وعلى  
الإبداع . ولكن الإنسان ليس بجرد عقل ، وهو لا يزال مترددا في سلوك  
سبل الرشاد . انه غرائز وعواطف واهواء إلى جانب كونه عقلا ، وهو  
يجرب دروبه المفتحة امامه ليسلك منها الدرب المؤدي إلى الرشاد . لقد  
كان قبل التفكير يعمل بغرائزه الفطرية ، وكانت كافية لانسجامه مع  
العالم الطبيعي إذ هي امتداد طبيعي لصيرورته . ولكن الاستمرار في  
الانسجام بطريق الغرائز ما كان له ان يدوم ، وقد ادخل بعض  
التعديلات على بعض اجزائه . وهذا هو الانشقاق عن الطبيعة الذي  
أخذ يتطلب تدخل التفكير لاستعادة الانسجام البديء . ولكن هيهات  
هيهات ! فالتفكير مأخوذ في حبال الجزئيات ، واصبح يجد اسسه  
المقدسة في التفكير العلمي الموضوعي ، وبات الخروج عليه يمثل محرما  
من المحرمات . ولهذا فقد الإنسان انسجامه مع صيرورة العالم ، واصبح  
ينحرف مع تياراتها كيفما اتفق . وبهذا طرحت عليه مسألة انسجامه  
معه .

والحقيقة ان مسألة الانسجام معها ، لم تصبح واجبة حقا ، إلا  
منذ بدأ يفكر ويخطئ التفكير ، ويريد الخير ، فيقع في الشر ، ويتطلع إلى



الجمال ، ويجد نفسه أمام القبح ، وبالاعتصار ، منذ ان بدأ الاختيار ، ويخطئ الاختيار. عندئذ ، صار من واجبه ، ألا يختار إلا وهو يفكر ويصيب في تفكيره ، لكي يعمل ويحسن في عمله . فينسجم بعمله الجزئي مع صيرورة الكل . وذلك هو العمل الارادي . بيد ان العمل الارادي ليس غريبا إلا من حيث الكيف ، عن عمل غرائزنا الفطرية : فنحن حينما نقوم به « لانضيف اليها غير حسن التوجيه » من اجل ايصالنا إلى مآربنا ، وان يكن بانسجامنا مع ما يحيط بنا « ومن ورائه مع الكل .

٢/٢/٥١ هنا يبدو اثر الحرية في توجيه افعالنا . والحرية تستدعي المسؤولية والقيمة ، وهي تستدعي المسؤولية ، لأنها تستدعي القيمة . ومن هنا لم تكن المسؤولية هنا اية مسؤولية ، بل المسؤولية عن عالم لست ساكنه الوحيد ، ولا بد لارتباطي به وبأشياءه واشخاصه « من ان يكون محكوما بالقيم . وعندئذ ألا يحق لنا ان نلمس نبض القيمة وهو يسرى في عروق الحرية ؟ ويزداد الأمر وضوحا ، إذا ادركنا ان الحرية ليست مقتصرة على الذات وحدها ، وانما تتجاوز بأثرها هذا دائرة محيطنا « وتظل تتفاعل خارجها تفاعلات لا ندري اين ينتهي تسلسلها . ومن هنا لم نكن مسؤولين عن انفسنا فقط « وعن افعالنا فقط ، بل عن العالم كله : اننا مسؤولون عنه وعن كل مافيه « لأننا نحول امكاناته إلى حتميات لا ندري ماتمتع به من قيمة .

انني مسؤول عن العالم ومافيه ومن فيه ، لأنني فيه معهم يرافقوني ورافقهم في وسط الأشياء التي نتقاسم الانتفاع بها ، فتكون موضع تفاهم بيننا حيننا ، وموضع تنازع بيننا احيانا ، فيؤثر فعلي فيهم ، وتؤثر افعالهم بدورها فيّ ويكون يحمل افعالنا مؤثرا في صيرورة العالم الذي يحتوينا جميعا . والحقيقة انني مهما اوتيت من بعد النظر « أنا وغيري فان احدا منا لا يستطيع ان يتنبأ اين سينتهي تأثير فعله في الأشياء والأشخاص « وهل سيكون اثره البعيد مماثلا لأثره القريب . ان هناك

دائماً تجاوزا يتجاوز الفعل به قصد فاعله « وهو تجاوز لا يقتصر عليه ، بل يتجاوز قيمه ومبادئه . وهذا ما يفضي بنا إلى حالة دوار ، ونحن نقدم على الفعل في فضاء مفتوح امامنا على المستقبل باستمرار . فمادامت افعالي تتصالب مع افعال الآخرين ، وتأتي من الاتجاهات كلها باستقامة أو مواربة تارة بمحبة ، وأخرى بضعف ، فأنني لا أدري حاصل التلاقي كيف يكون ولا نتيجة التفاعل كيف تتجه . وليس هذا حالي وحدي ، بل حال البشر جميعاً : فكلنا نركب مركباً واحداً ، في بحر تنطلق بنا ريجه رخاء حيناً ، وعاصفة حيناً آخر ، وكلنا يفعل ما بدا له ، تارة باستشارة اخ له أو صديق ، وأخرى بالاكْتفاء بمشورة حكمته الخاصة .

ومن هنا كان واجبنا حيال أمر من الأمور أو شخص من الأشخاص هو واجب حيال العالم كله والبشرية كلها . فالواجب لا يكون واجباً إلا إذا نحن قمنا به ، إذ مجرد القيام به معناه التأثير في نظام الأشياء والأشخاص . ولهذا كان الالتزام بالواجب أو الانحلال به ، مطية إلى التأثير في الأشياء والأشخاص على هذا النحو أو ذاك .

- ٥٢ -

١/٥٢ وهكذا نرى مما تقدم كيف ان خيوط الفردي تدخل في نسيج الكل وتتوثق به . ان كل السبل التي اسلكها لكي احقق بها ذاتي ، تفضي بي إلى الكل ، لأنها أصلاً في الكل ، وليس لي ولها إلا ان نكون فيه . ولهذا كانت بدايتي من الكل ، ونهايتي فيه . وبديهي حينذاك ان تكون كل نتائج افعالي فيه أيضاً ، سواء اردت لها بداءة ان تكون منسجمة مع نظام الكل أم لم ارد : إذ ان الكل من الحكمة بحيث يقي اجزائه منسجمة فيما بينها ومعه .

١/١/٥٢ والحقيقة انني اعمل وافكر ، فأخطئ في عملي وتفكيري . ولكن خطئي خطأ بالاضافة الي ، أو بالاضافة إلى الآخرين ،

- ٢٩٢ -

ولا يمكن ان يكون خطأ بالاضافة إلى الكل ، إذ ان الكل بصيرورته « يتمتع بقدرة سحرية يحول بها كل شيء لصالحه » فيجعله منسجما معه . وما قلناه عن الخطأ يمكننا ان نقول مثله عن الشر والقبح : فالكل هو الحقيقة والخير والجمال « ويظل مهما جرى فيه ، هو الحقيقة والخير والجمال .

أما أنا فلست اصنع الأشياء فقط بأفعالي ، بل ان الأشياء والحوادث تصنعني بحتمياتها وأنا اصنعها : فأنا لا استطيع ان اناى بنفسي عن ارتداد الأشياء أو الحوادث علي بآثارها الحسنة حيناً ، والسيئة حيناً آخر . فكان هناك تناغماً بين الصانع والمصنوع « هو حالة خاصة من تناغم الاجزاء وحوادثها في الكل . وهذا يعني ان ما يحدث في احد الاجزاء في الكل ، ينعكس علي اجزائه الاخرى كلها ، بهذا الشكل أو ذاك ، وينعكس علي بما أنا صانع .

ومن هنا كانت مشروعية اعمالنا مرتبطة بانسجامها مع الكل : فهذا الانسجام هو الذي يسمح لنا بالتعايش فيما بيننا ، والمحافظة على العالم الذي نعيش فيه « بيئة صالحة لاستمرارنا جيلاً بعد جيل . بيد ان الانسجام معه لا يمكن ان يكون من دون فهمه فهما عميقاً دقيقاً . وهذا يتطلب تحليلاً وتحليل اوضاعه التي تسود فيه . والحقيقة ان الكون، مزيج من عدد كبير جدا من المجرات التي تضم كل منها عدداً كبير جداً من النجوم والاعرام السماوية الاخرى . ومن هذه المجرات درب التبانة « التي تنتمي اليها مجموعتنا الشمسية بما فيها الأرض ، التي نعتقد انها وحدها مأهولة بالانسان ، هذا الكائن الذي يمكنه وحده ، ان يحدد له نقطة وجود في هذا الكون الرحيب من فوق سطح الأرض التي يسكنها . ومن هنا كانت نقطة بدايته في وضعه نفسه في العالم هي التي تمكنه من وضع العالم في الوقت ذاته لا بما هو أمر يخصه وحده « بل بما هو أمر يخص كل انسان يتمتع بالوعي والتقويم .

وهكذا يبدو ان خصوصية وضع كل منا في الكل لا تغير من الأمر شيئاً إذ هي محصورة في الكل « ولا تغير من بنيته : اننا جميعاً نحمل خصوصياتنا معنا في عمومية الكل « فيكون مصيرنا فيه واحداً ، وان كان ينضاف إلى وحدة الحال هذه « عدد من الفروق التي تجعل ايّا منا يختلف عن أي منا . والحقيقة ان الاختلاف أمر عارض ، والتماثل أمر جوهري « وما يهمنا فلسفياً هو الجوهرى لا العارض أولاً ، وان كان العارض لابد من اضافته إلى الجوهرى ثانياً ، لتحديد ما يميز به أي منا من أي منا .

٢/١/٥٢ والحقيقة اننا حينما نسير مع تيار الصيرورة ، لا نجد انفسنا في وحدة فردية ، وانما نجد الآخرين بلاقوننا فيها ، ويتبادلون معنا الاثر والتأثير : فالصيرورة وسيلة تواصل على المستويات جميعاً ، سواء بالعواطف أم الافكار أم الأفعال . ومن هنا كانت عزلتنا حالة مجردة كثيراً ماتغزوها طيوف علاقاتنا في حياتنا الاجتماعية المشخصة ، وتحولها إلى صورة من صورها .

وهذا يعني ان العقل ليس الكلبي الوحيد الذي يصل بيني وبين الآخرين بل الانفعالات والنزوعات أيضاً : فالطبيعة البشرية تجمع بيننا « ولا تترك لنا مجالاً للاختلاف إلا في فروقنا الفردية . وإذا كانت هذه الفروق هي التي تميز احدنا من الآخر وتعبّر عن عبقرية كل منا ، فهي لاتعمل من دون طبيعتنا البشرية ، التي تجمع بيننا . وهذا الذي يترك لنا سبل التلاقي قائمة ، للمشاركة في كل ما يتفرد به كل منا .

ولكن إذا كانت غالبية معارفنا نتيجة تراكم عشوائي في اذهاننا من ناحية ، وكان التفكير المنهجي نصيب فئة قليلة من الناس في شؤون عملهم الفكري التخصصي دون شؤونهم الحيوية اليومية من ناحية أخرى « فهل بإمكاننا ان نطلب منهم « ان يتطابقوا في تفكيرهم وسلوكهم وقيمهم ؟ ان الاجابة واضحة من مجرد طريقة طرح السؤال . ولكن هذا يكون هكذا ، إذا سلمنا ، بما يفترضه السؤال من ان الإنسان

عقل خالص . غير ان الإنسان ليس عقلا خالصا « بل وجدان متكامل القوى يصطارع فيه الجسد مع الذات ، بما تحمله من تفكير وتقويم كما يتفاعل فيه التفكير مع الانفعالات والنوازع من خلال تفضيلات فردية وقيم اجتماعية وانسانية . فكيف لا يكون كل فرد عالما قائما برأسه مستقلا كل الاستقلال عن أي فرد آخر ؟ وكيف لا يصدق على الجماعات ماصدق على الافراد ؟ ولكن « هل من تلاق بين عالم فرد وعالم فرد ؟ أو بين عالم جماعة وعالم جماعة ؟ لاشك ان في كل عالم من عوالم الافراد والجماعات نوافذ يمكن لكل منا ان يطل منها على عوالم الآخرين وابوابا يمكنه ان يلجها للخروج من عالمه ، والدخول إلى عوالم الآخرين « والاتصال بهم على نحو قد يبلغ في بعض الحالات « حد التواصل الفردي أو الجماعي . وعمدة ذلك كله الطبيعة البشرية « حيث يقوم الايثار إلى جانب الاثرة ، والاغيار إلى جانب الاركزاز « والمحبة إلى جانب الكراهية « الخ .. وقوانين العالم حيث تسود في كل البيئات الطبيعية ، وتترف القيم الإنسانية العليا على الرغم من اختلاف العادات والاعراف والتقاليد « الخ .. وهنا نقف لتساءل : ألا يبقى الاختلاف على الرغم من كل ذلك ؟ وجوابنا السريع هو : انه يبقى ولكنه يبقى على امكانيات التلاقي .

٢/٥٢ والحقيقة انه بالفعل يتحقق الكلي في ما هو فردي : فالفرد بما هو فرد ، لا يستطيع ان يخرج من فرديته . ولكنه بما هو « غسيل يدرك الكلي ويشارك فيه ، سواء بالعلم أم الاخلاق أم الفنون . ففي هذه المجالات جميعا يستطيع ان يسهم اسهامات نافعة تحمل طابعه الفكري والسلوكي والابداعي .

١/٢/٥٢ ولكنه لا يستطيع ذلك من دون ارتقائه إلى مستوى العمومية « التي تعبر عن طبائع الامور « وتكون من هذه الناحية ، نقطة التلاقي بينه وبين الآخرين ، ولكنها عمومية دخلت إلى محراب الذات « وانطبعت بطابعها على نحو من الانحاء ، وهو نحو لا يتكرر للمراحل الماضية « التي مر بها صاحب الفعل ، ولالمرحلة التي وصل اليها .

ومن هنا كنت في غالب الاحيان ، اصدر احكامي على الأشياء  
أو الأشخاص ، وأنا اعتقد ان الآخر - من يشاركوني هذه الاحكام ، ان  
اثباتا وان نفيا ، ونادرا ما اطلقها وأنا اعتقد بأنهم يخالفوني في فهم  
مرماها . غير اني في هذه الحال اشعر ان حكمي يحمل معه اشارة تدل  
على هذه المعارضة . وهذا لا يكون إلا إذا كنت احملهم في نفسي تواملا  
وتفاهما ، مما يعني انني في شركة غير معلنة معهم . وهذا ما يجعلني اسعى  
إلى نيل موافقتهم على احكامي ، ويجعلهم هم أيضا يسعون إلى نيل  
موافقتي على احكامهم ، حتى لكان هناك ذياتا يجمع بين ذاتي وذواتهم  
على نحو من الانحاء .

ومن ناحية أخرى انني اخلف في العالم الخارجي ، من خلال  
الفعل الذي اقوم به ، حتمية تدل علي ، منها يعرفني الآخرون ، وبها  
احدد هويتي بينهم . ومحياتي في نهاية الأمر ، إلا سلسلة من الحتميات  
التي خلقتها بأفعالي ورائي ، لتكون معالم الطريق لمن يود تتبع سيرتي  
الذاتية . بيد ان تتبع حياتي من خلال الحتميات التي تخلفها أفعالي  
ورائي ، يظل محل اختلاف بيني وبين الآخرين : فأنا اعدّها صورة ناقصة  
عني وبمكنتني ان اتمها بأفعال أخرى ، وهم يعدونها تامة من حيث انهم  
استقرواها من المسيرة الطويلة التي قطعتها في حياتي . انهم ينظرون الي  
من خلال حتمياتي التي خلقتها خلفي وأنا انظر إلى نفسي من خلال  
حريتي وامكانيات الأفعال التي أنا مقدم عليها في مقبل ايامي : انني في  
نظرهم سلسلة من الحتميات المغلقة ، وأنا في نظر ذاتي سلسلة من  
الأفعال المفتوحة على المستقبل . انهم ينظرون الي بما أنا حادثة وأنا آبي  
إلا ان انظر إلى ذاتي على انني وجدان يحقق ذاته بأفعاله .

٢/٢/٥٢ بيد ان الحرية التي اتمتع بها ، ليست وقفا علي وحدي ،  
فالآخرون بما هو اشخاص مفكرون ومريدون ، يتمتعون بحرية مماثلة ،  
وبامكانهم ان يحولوها مثلي إلى افعال . غير انهم في مواقفهم الخاصة  
بهم ، وظروفهم التي يخضعون لها ، يتشبهون بحتميات مختلفة ومخالفة

ويقومون بأفعال نابعة من تفاعلاتهم مع مواقفهم وظروفهم . ولكن افعالنا جميعاً تتحول كما بينا إلى حتميات تتخذ سبيلها إلى صيرورة العالم « لتصبح جزءاً منها . وعندئذ تفتلظ وتتفاعل مستقلة عنا وعما اردناه ، على انحاء ليس بإمكان كائن من كان ، ان يتنبأ بها . انها تخضع لمنطق الصيرورة بمعزل عن الارادات التي ارادتها « وتشكل سلاسل من الحتميات التي تقيد كل ارادة لاحقة بها .

ومع ذلك ، اننا لانني نتكلم على حرية انسانية مطلقة تغير وجه العالم : ان الحرية التي نمتلكها فعلاً ، هي حرية اقامة عالم انساني فوق العالم الطبيعي . وهذه حرية تعبر عن حتمية طبيعتنا البشرية وحتمية قوانين العالم الذي نريد ان نبني عالمنا الانساني فيه . ومن هنا كنا مسؤولين جميعاً « عن نوع الحتميات التي نتشبث بها « لتحقيق افعالنا . فمن شأنها ان تساعد على التعجيل باقامة هذا العالم الانساني أو ان تعمل على اعاقته .

بيد ان التعجيل باقامة هذا العالم ، يرتبط بوحدة التطلعات في افعالنا التي نقوم بها . وهذا لا يكون من دون القيم ولاسيما العليا منها ، فهي بما هي بمرتبة اصلا من الوجود المشخص يمكنها ان تكون عامل توحيد افعالنا كلها فيما بينها من ناحية « ومع الوجود ذاته من ناحية أخرى . وبهذا يصبح كل ما صدر عن الوجود المشخص قد رجع إليه ، ولكن من خلال منظور انساني يريد ان يعيد تنظيم العالم الطبيعي وفق علومه واخلاقه وفنونه .

لقد اعطينا الحرية لالكي نفعل بها ما نشاء عبثاً ، وانما لتتبع حتميات الطبيعة بحتميات انسانية . فالحرية الانسانية هي خروج من حتمياتنا الدنيا إلى حتمية عليا . هذه النقلة النوعية لا يمكن ان يقوم بها غير النوع الانساني .

بيد انها نقلة على درجات ، والعالم الانساني كما يتطلبه  
الإنسان، مازال بعيدا عن التحقق : انه في بدايته ، وحتمياته لايمكن  
بناؤها كلها دفعة واحدة ، لأن تحقيق بعضها يتوقف على تحقيق بعض ،  
لاسيما ان الإنسان كائن جزئي ، وقد بدأ حضارته بداية جزئية . بعلم  
ناقص .

\_\_\_\_\_\*



## الفصل الرابع الحضارة

---

- ٥٣ -

١/٥٣ كان لابد للحضارة بل للحضارات، من ان تنشأ بعد ان تهيأت لها الاسباب لنشورها : الإنسان وقدرته على فهم عالمه « والتأثير فيه مفارقة وحلولا ، وفق قيم اجتماعية وعليا تحفظ له حياته « وتربط بين الانسان والانسان في المجتمع الواحد ، والمجتمعات المتعددة المختلفة. وهذا ما يدعونا إلى الوقوف عندها ، تفهم كنهها من حيث هي غاية الإنسان الأساسية ، ونفحص عن المدى الذي حققه منها .

١/١/٥٣ لقد كان كل ما أتت به الحضارة إضافة على الوجود . وهو وان تحول إلى واقع انضاف إلى واقع الصيرورة الطبيعية ، غير انه كان واقعا مختلفا ، فهو يمت بأصله إلى ما يجب ان يكون « إلى القيمة ، قبل ان يتحقق في الوجود وينقلب إلى ما هو كائن . ولهذا لم تكن الحضارة سوى إضافة ما يجب ان يكون إلى ما هو كائن « إضافة القيمة إلى الوجود . ولم يكن هذا ممكناً قبل ظهور الإنسان على مسرح الوجود « فبه تحول الوجود إلى قيمة وتعدد مقاصده تعددت القيم .

- ٢٩٩ -

والحقيقة انه مما يجب ان يكون « نشأت الزراعة والصناعة والتجارة ، نشأت القرى والداكر والمدن ، نشأت التربية وحلقات الدرس والمدارس والجامعات ، نشأت السياسة وانظمة الحكم والداكر والقوانين والانظمة المدنية . وبالاختصار ، نشأت الحضارات التي حولت الجماعات البدائية المتنقلة ، إلى مجتمعات متحضرة مستقرة . صحيح ان البدو كانت لهم عاداتهم واعرافهم وتقاليدهم وصناعاتهم البدائية واساليبهم في الحياة والتعامل « وانها تنطوي جميعاً على مايجب ان يكون ، لكن هذا اتخذ في حياة الحضارة وجهها اوضح سمات . وهذا يعني ان للحضارة تاريخاً طويلاً ، ابتداءً ببداية استخدام الإنسان القديم اول أداة وابسطها بغية تغيير منحى بسيط من مناحي حياته الطبيعية ، منحى يخرج به في هذا الأمر ، من خضوعه للطبيعة « ويجعل الطبيعة به خاضعة له . ولكن امورا كثيرة كان لابد لها في خلال تاريخ الإنسان الطويل من ان تنحو هذا المنحى . وما الحضارة المعاصرة المعقدة إلا نتيجة تراكم هذه المناحي المختلفة التي لجأ اليها البشر في شتى بقاع الأرض « وفي جميع الازمنة . ولكن هذه المناحي لم تكن من دون ارادة ووعي . ولهذا كان التغيير تطلعا إلى قيمة وهي الخير الجزئي أو الجمال الجزئي المتوخى ماوراء هذا المنحى أو ذاك ، والخير الكلي أو الجمال الكلي المتوخى منها جميعاً ، وهو اقامة العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي . وهذا يبين ان الحضارة التي بناها الإنسان تعتمد على أمرين أساسيين : التقنيات والقيم .

ومن هنا يمكننا ان نعد الحضارة وما تنفرد به مما يجب ان يكون موجودة بالقوة في الطبيعة البشرية ، ولم تكن تنتظر إلا مجيء الإنسان لكي تبدأ تحقيقها . وقد بدأت اول مراحلها « حينما بدأ الإنسان القديم يتخذ من اغصان الشجر وشظايا الصخور ادوات تحقق له اغراضه المتنوعة المحدودة . لقد كان وراء ذلك رغبة ، هي في الحقيقة ثورة في احداث تغيير في التعامل مع العالم واشيائه وهو تغيير ليس بسيطاً ، إذا

نحن نظرننا إليه نظرة عميقة « إذ انه كان يتضمن كل القيم ، من ادناها إلى اعلاها ، وكل التقنيات النظرية والعملية « من صنع الهراوة إلى اقامة المصانع السبريائية « ومن استنبات الحبوب إلى اقامة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، الحكومية منها والاممية .

٢/١/٥٣ وهذا يعني ان مايجب ان يكون أمر يتميز به الإنسان من سائر الكائنات . وهذا يتطلب منا ان نعهده مرافقا له منذ صدره عن الصيرورة ، وهو يحدونا إلى الاعتقاد بأنه كان بالقوة واصبح بالفعل بتوسطه ، اذ ان الصيرورة الطبيعية وهي تنقل مابالقوة إلى الفعل ، تقتصر على تحويل ماهو كائن الى ماهو كائن « في حين ان الانسان وحده يحول مايجب ان يكون الى ماهو كائن .

وهذا يتطلب منا وقفة عند الانسان الذي يؤدي توسطه الى هذا الانقلاب في العالم . ومهما يكن الامر الذي حدث في وجدان الانسان ، فمما لاشك فيه انه سبب نشأة الحضارة : فالحضارة هي مايجب ان يكون في وجوده بالقوة في وجدان الانسان وقد تحول الى ماهو كائن بالفعل في العالم الخارجي .

واذا كان مايصنعه الانسان ينتمي الى عالم مايجب ان يكون كانت الحضارة التي يعيش في غمارها ، والتي هي من صنعه ، تؤلف عالم مايجب ان يكون . والحقيقة ان مؤسساته جميعا ، من تربية واخلاق وسياسة وقانون وفنون وحرف الخ ... تنتمي الى عالم مايجب ان يكون . ولكنه بما هو كذلك « يتطلع الى ان يدخل في نسيج ماهو كائن ، ليصبح ماهو كائن . ولهذا كان من خلط الامور بعضها ببعض ، عد ماهو كائن اجتماعيا شيئا واحداً هو وماهو كائن طبيعيا . ان عقد الزواج بين عروسين ليس شبيها بتأليف ذرة ماء من جوهريين من الهيدروجين وجوهر من الاوكسيجين في المخبر الكيميائي ، وان اجراء مراسم الطلاق بين الزوجين ليس شبيها بتحليل ذرة ماء الى عنصريها المكونين لها : فمراسم الزواج كانت على صورة مايجب ان يكون بعد

الحياة الجنسية الطبيعية التي كان يمارسها الانسان المتوحش ، ومراسم الطلاق تابعة لها في حالات استحالة استمرار الحياة الزوجية القائمة على الوفاق والتفاهم . لقد كانت هذه المراسم على صورة شاءها الانسان ان تكون كذلك ، وكان بإمكانه ان يشاءها غير ذلك . ودليلنا على ذلك اختلاف مراسم الزواج والطلاق ، اذا كان ثمت طلاق . بين الجماعات المختلفة .

وهكذا نجد ان امور الحضارة كلها كانت على هذا النحو نتيجة تطلع الانسان الى ما يجب ان يكون ، من خلال اوضاع معينة وفي ظروف معينة . كانت استجابة كلية الى حاجات الانسان الفورية وغير الفورية . ولكن هذا لم يظهر دفعة واحدة ، بل بالتدريج وبحسب منطق معين يتبعه الفعل الحضاري . وهو يجعل من بعضها شرط تحقيق بعضها الآخر ، سواء على المستوى المادى ام على المستوى الثقافى فازدهرت الآداب والعلوم والفنون والعقائد والاديان والفلسفات الخ ... الى جانب الحرف والصناعات وتقنياتها المعقدة المختلفة . المتطورة كما وكيفاً بمرور العصور .

٢/٥٣ واذا شئنا ان نعرف مصدر القيم صانعة الحضارة كان لابد لنا من ان ننظر الى الذات الانسانية في موقفها من العالم الخارجى . وهذا يتطلب الدخول الى محرابها ، ومراقبتها في محاولتها فهم مايجري في العالم ، بغية التكيف معه حيناً ، وتكييفه لأغراضها حيناً آخر .

١/٢/٥٣ والحقيقة اننا في هذه المراقبة ، نجد التفاعل بين الذات والعالم : الذات بما هي ممثلة للطبيعة البشرية ، والعالم كما يتبدى في قوانينه الكلية الثابتة . ومن هنا كانت القيم نتيجة التقاء كليتين من خلال ذات جزئية او جماعية ، وهما كلية الطبيعة البشرية وكلية قوانين العالم الطبيعى .

ومن هنا كان من الضرورة بمكان حتى يقوم مجتمع حضاري يضم عددا غير محدد من بني البشر ، ان تتوافر بينهم نسبة معينة من المماثلة تخلق نوعا مرضيا من الانسجام يكون كافيا لاستمرارهم في البقاء ولفهم والتعاون والتواصل ، واذا كان هذا ماتوفره الطبيعة البشرية الواحدة « فان انقسامهم الى جماعات ومجتمعات سببه اختلاف البيئات الطبيعية التي ينتشرون فيها » على الرغم من وحدة العالم وقوانينه . وهذا ما يؤدي الى قيام وجدان جماعي الى جانب الوجدان الفردي وفيه ، يرفده بالعادة والاعراف والتقاليد والقيم الخ .. يكون وسيلته الى الالتقاء بالوجدان الفردي الآخر على صعيد التفاهم والتعاون والتواصل .

لاشك ان الحضارة لم تبدع الوجدان الجماعي من الوجدان الفردي فهو كان مع الانسان منذ اول ظهوره على سطح الارض . ولكن مما لا شك فيه ايضا انها هي التي نمته بنموها ، واعطته قوة من قوتها ، وان مست وحدته وسعة انتشاره جراء ما دلت اليه من نمو المجتمع وانقسامه الى جماعات ضيقة مختلفة . هذا الوجدان الجماعي هو الذي ادى في حالي توحده وانقسامه الى اقامة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على اختلافها ، وهو الذي حمل في تضاعفه بذور الوجدان الانساني الذي بدأنا نرى تباشيره في المؤسسات الاممية .

٢/٢/٥٣ وهذا يبين لنا ، ان الحضارة قامت في قلب المجتمع ، وانها لم تكن قبله « ولم تنضف اليه من خارجه . انها من هذه الناحية من صنع الجماعة ، والفرد يسهم فيها اسهامات جانبية لا بما هو فرد وانما بما هو كائن اجتماعي » فالفرد لم يعيش وحيدا في أي مكان وأي زمان ، وانما كان دائما في اسرة ، والاسرة مجتمع لا مجرد نواة اجتماعية . ويشهد على ذلك تاريخها القديم من حيث سعتها وتعدد وفلائنها كما تشهد على ذلك ايضا ، حياتها المعاصرة من انها اصبحت

على الرغم من ضيقها وضيق وظائفها ، بؤرة لاتنعكس فيها قضايا المجتمع والدولة فقط ، بل قضايا الانسان والعالم والامم أيضا .

والحقيقة اننا بما نحن ذوات ووجدانات ، نعيش في العالم ونحمل الكلي في نفوسنا ، ولانني نشارك فيه الآخرين من ابناء مجتمعا ومن ابناء جلدتنا ، بحيث يكون سبيلنا الى التفاهم والتعاون فيما بيننا . وهذه خطوة اولى الى فتح الابواب بيننا وبينهم . والى اقامة تواصل عميق من بعد بين فرديتنا وفردياتهم . فكأن الكلي مركب نركبه للاتصال بالفردى ، واقامة علاقة حميمة معه ، تكون سبيلا الى ملاقة الجماعى والانسانى .

ومن هنا لم يكن هناك من عزلة حقيقية « الا تلك التي نكون فيها مع افكارنا المجردة ، بعيدين عن مشاغل الانسان والمجتمع والعالم . اما حين ننزل ونحن نحمل مشاغل الانسان والمجتمع والعالم ، فاننا نكون نعيشها بكل كياناتنا ، ونشارك فيها بأقصى امكاناتنا .

- ٥٤ -

١/٥٤ والحقيقة ان التاريخ البشرى يختلف عن التاريخ الطبيعى « بأنه ينتمى الى مايجب ان يكون ، في حين ان هذا ينتمى الى ما هو كائن ، وذلك ان الاول يمر بما هو فعل في الوجدان الانسانى ، في حين ان الثانى وليد الصيرورة الطبيعىة . وفي الوجدان يكون الانتقال مما هو كائن طبيعى الى ما هو كائن انسانى ، بتوسط مايجب ان يكون « وهو انسانى في جوهره .

١/١/٥٤ ولهذا قلنا : ان ظهور الانسان يمثل نقلة ثورية في صيرورة الوجود ، نقله جعلت ما هو طبيعى يتخذ امتدادا انسانيا ، هو الحضارة . وهو امتداد لم يقتصر اثره على البيئات الطبيعىة ، فحوطها الى

- ٣٠٤ -

مجتمعات حضارية ، بل تجاوزها الى الانسان نفسه فحوله من حيوان متوحش الى كائن حضاري .

لقد بدأت قصة مايجب ان يكون منذ ٥٠٠٠٠ سنة في تقدير بعض المؤرخين لحضارة الانسان « حينما بدأ هذا الكائن الفريد في العصر الحجري القديم ، يقدر قيمة تخزين الطعام ادخارا للمقبل من ايامه . في ذلك الحين انتقلت المواد الصالحة للأكل والخزن من وضعها على انها اشياء طبيعية « الى وضعها على انها ذات قيمة للأكل اولا ، وللتخزين ثانيا . لاشك ان كونها توكل ينطوى على القيمة ومايجب ان يكون ، ولكن بصورة ضمنية . ولكن كونها قابلة للتخزين من اجل اكلها في المستقبل ، قد نقل قيمتها من كونها الى صورتها الصريحة ، اذ انضاف وجوب الكون، التلوييل الاملد الى الوجوب الفوري .

وكذلك هو امر ماحدث منذ ١٠٠٠٠ سنة في بداية العصر الحجري الحديث حينما بدأ انسان الشرق الادنى في مصر او ماين النهرين « بزراعة النباتات وتربية الحيوانات الداجنة ، بغية زيادة كمية الطعام . فعندئذ استحدث الحضارة الزراعية التي كان لابد لها من ان تكون عنصرا مهما في مايجب ان يكون عليه العالم الانساني الذي كان يتطلع اليه . وهذا ماتويده زراعة القمح « حينما قام احد فلاحي الشرق الادنى باقتلاع النباتات البرية من مساحة محددة من الارض واستنبت فيها حب القمح الذي اصبح منذ ذلك الحين الغذاء الاساسي لغالبية سكان الارض . وليست محاكاة الآخرين له في هذا الامر الا السبيل الى سيادة القمح في عالم مايجب ان يكون الغذائي . ومثل هذا يمكننا قوله عن زراعة المحاصيل التي اولاهها الانسان اهتمامه وتقويمه الايجابي ، الى حد نستطيع ان نقول معه : ان جميع المحاصيل التي يهتم الانسان المعاصر بزراعتها هي من عالم مايجب ان يكون وقد اضيف الى عالم ماهو كائن على مراحل متتالية .

وهذا ما يمكننا ان نقوله عن نشأة المدن . فمنذ خمسة آلاف سنة « بدأت الحضارة بصورتها الواضحة تنجلي » حينما اتخذت بعض القرى الواقعة على ضفاف الانهار تتحول الى مدن . فقد كان الواجب ان يكون هنا ، هو اطعام نفر من الصناع والتجار والكهنة والموظفين « فضلا عن الفلاحين المنتجين الحقيقيين للغذاء » وكانت الوديان اللقمية للنيل ودجلة والفرات والسند تساعد على ذلك . هنا انضافت فئات جديدة من السكان الى فئة منتجي الطعام ، واتخذت المدينة وجهها الحضاري الصريح .

٢/١/٥٤ وماقلناه عن الزراعة يصدق على الصناعة وبخالاتها المختلفة سواء اكان ذلك بخصوص الادوات الحجرية التي صنعها الانسان البدائي في العصور الحجرية الثلاثة ، ام في عصور النحاس والبرونز والحديد ام في عصور الحضارة منذ انبثاقها قبل خمسة آلاف سنة « في مصر وما بين النهرين » الى الحضارة الغربية المعاصرة ولاسيما في فرعها الامريكي . ولكنه من المؤسف حقا « ان تكون الغلبة هنا للجانب السلبي مما يجب ان يكون ، اعني اسلحة الدمار عموما ، واسلحة الدمار الشامل خصوصا . اما كان من الاجدى هنا الالتفات الى العناية بالمصانع الانتاجية السبريائية التي تلبي حاجات البشر من السلع المختلفة وتصرفهم عن الثورات والحروب بالقضاء على الفاقة والعوز .؟ قد يكون تحقيق هذا الحلم مازال بعيدا ، ولكنه ليس مستحيلا ، والطريق المؤدى اليه هو المزيد مما يجب ان يكون .

ولنا مثل في ذلك ، ماحققه الانسان القديم في عصور النحاس والبرونز والحديد على الرغم من ان الصناعات كانت لاتزال في بدايتها . ففي هذه الحقبة من الزمان « نجد كيف وثبت هذه المعادن الى مرتبة مايجب ان يكون ، وكيف انها دخلت الى الصناعات المختلفة فغيرت وجه العالم الانساني » وماتزال . ان كل حرفة او صناعة قامت على هذه المعادن « كانت قيمة جديدة تنضاف الى القيم السابقة في عالم



استوى على قواعده من قبل . وبهذا اتسع العالم الانساني واثري  
باتساع مايجب ان يكون وراثته .

لقد ادخل الانسان مايجب ان يكون الى كل اداة صنعها ، لتعينه  
في شأن من شؤونه حياته . لقد صنع المعول حينما وجد ان يديه  
لاتعينانه الا عانة الواجبة في الحفر . فقد كان الاداة التي يجب ان تكون  
لاستكمال مهمة الحفر ، في حين ان اليدين المجردتين كانتا ماهو كائن  
في انجاز هذه المهمة . وليست الحفارة الآلية المعاصرة سوى صورة  
اخرى اكثر تطوراً للمعول : انها تمثل سيادة مايجب ان يكون على ماهو  
كائن في مجال الحفر . وهذا الذي قلناه عن المعول ، يمكننا ان نقول مثله  
عن الساطور والفأس والسكين والرمح الخ . . في مجالات عملية اخرى .  
واذا كان جسم الانسان قد غطاه شعر كثيف في فترة حياته  
المتوحشة ، فان الثياب التي ابتكرها فيما بعد ، والتي حلت محل شعره  
الكثيف في منحه الدفء ، هي بمكانة مايجب ان يكون بالاضافى الى  
شعره الكثيف .

كذلك البيوت التي جعلها في فترة متقدمة مأوى له ، هي مايجب  
ان يكون بالقياس الى المغاور التي كان يحتمي فيها من عوادي الطبيعة  
والوحوش الكاسرة في عهد توحشه . فقد وجد نفسه معرضاً للخطر  
وهو في حالته الطبيعية ، ولا بد له من ان يصنع شيئاً ليخرج من هذا  
الوضع . لاشك ان البيت الذي صنعه في البداية كان بدائياً لا يرقى في  
احسن احواله الى مستوى كوخ حقير . ولكنه كان يمثل نقلة نوعية ،  
بل ثورية في ذلك الحين . ولكن سحر هذه النقلة كان يكمن في اضافة  
ما يجب ان يكون الى مايجب ان يكون الى غير نهاية ... ولهذا كان لابد  
للكوخ الحقير من ان تتولد منه الابنية الضخمة الحديثة .

٢/٥٤ حينما ظهر الانسان فوق سطح الارض ، كانت الطبيعة  
تشتمل على موجودات مثل الاشياء والكائنات الحية مثل النبات

والحيوان ، ولم تكن تشتمل على الثروات لأن مفهومي الثروة والتملك اتيا مع الانسان ، فهما من ابداعه وربما كانا ابداعين متأخرين جدا على ظهور هذه الاشياء . والكائنات لم تصبح ثروة تمتلك الا بعد ان اخذت الجماعات تستولي عليها من اجل استخدامها في قضاء حاجاتها .

١٢/٥٤ ولهذا ترانا اميل الى الاعتقاد بأن الملكية بدأت جماعية لافردية وهذا يعني ان الاشياء والكائنات النباتية والحيوانية التي اصبحت ثروة تمتلكها الجماعة انما امتلكتها واستخدمتها لقيمتها . في تلك اللحظة تحول ماهو كائن طبيعي الى مايجب ان يكون انساني ، لكي يصبح بمجرد تحويله الى ماهو كائن اقتصادي ثروة وملكا .

وهكذا اصبحت الاشياء والاراضي والجمادات والنباتات والحيوانات الخ .. ثروات منذ ان اخذ الانسان يستولي عليها ، ويحولها الى ممتلكات ، أي اصبحت ذات قيمة اقتصادية تنتمي الى عالم مايجب ان يكون . بعد ان كانت مجرد موجودات تنتمي الى عالم الطبيعة . غير انها اصبحت قيمة اقتصادية عينية ، ولم تصبح بعد قيمة اقتصادية مجردة ، اذ ان هذا يرتبط بتطور اجتماعي واقتصادي طويل ادى الى اختراع النقد وسيلة عامة في تبادل السلع المختلفة . ولهذا لا بد لنا من التمييز في تطور الاقتصاد بين مرحلتين : عينية ومجردة . اما المرحلة العينية فتمثلها مرحلة المقايضة ، وكان تبادل المنتوجات يجري بتقديم اشياء مقابل اشياء اخرى ، دون توسط أي شيء آخر ، مثل النقد في حضارتنا . ولاشك ان المقايضة تعني الدخول الى عالم مايجب ان يكون ، ولكنه مايجب ان يكون بصورته المشخصة الضمنية . كان لا بد من انتفاخ القرن الثامن قبل الميلاد ، لرؤية اختراع النقد على ايدي الليديين ، والانتقال من عهد الـ "مايجب ان يكون" المشخص الضمني الى عهد الـ "مايجب ان يكون" المجرد الصريح ، حيث حلت عملية البيع والشراء محل عملية المقايضة بالنقد المعدني اولا ، اكان ذهباً ام فضة ، وبالنقد الورقي فيما بعد . الامر الذي ادى بعد تطور طويل الى نشوء النظام

الرأسمالي ثم الانظمة الاشتراكية والشيوعية من ناحية ، والى نشوء المصارف وانظمتها المعقدة الدقيقة في أنحاء العالم ، من ناحية اخرى .

٢/٢/٥٤ وهذا يعني ان الاقتصاد قيمة ، وان تاريخه الانساني الطويل جزء من تاريخ الانسان في بناء عالمه قيمة فوق قيمة . ولهذا لايمكننا الا ان نعامله معاملة القيمة التي تحققت في عالم ماهو كائن اجتماعي .

والحقيقة ان كون الاقتصاد يتعلق بالافراد والجماعات ، يجعل منه قيمة نسبية ملحقه بالقيمة المطلقة ، التي هي هنا الخير . اذ ان الاقتصاد هو جملة من الخيرات المادية التي تعم الافراد على أنحاء مختلفة ، ليست كلها عادلة بالضرورة . ومن هنا كانت الضرورة ملحة للبحث عن النحو العادل بينها لتعميمه على الافراد والجماعات في كل زمان ومكان .

واذا كان الاقتصاد قيمة ، كان هذا يتطلب منا ان نضعه في مكانه الصحيح بين القيم ، وفي سلم مراتب يجعل القيمة العليا مرجع القيمة الدنيا ، في سبيل اقامة العالم الانساني فوق العالم الطبيعي . فاذا كان العالم الانساني عالم مايجب ان يكون ، كان الاقتصاد يمثل بنيته التحتية ، ولكن لا بما هو مجرد ما هو كائن ، وانما بما هو كائن انساني، يمت بأصله الى مايجب ان يكون .

٣/٥٤ وهكذا نجد ان الحضارة ليست في نهاية الامر ، الا تيارا متعدد الامواج من عدد غير محدد مما يجب ان يكون ، اهمها جميعا ذاك الذي بدأ في مصر وما بين النهرين ، وانتقل الى اليونان وروما وبيزنطة ودار الاسلام ، ومنها الى اوربة وامريكا . غير ان هذا الخط لم يكن نقيا ، بل كان يحمل معه امواجا رافدة من حضارتي الهند والصين ، وربما من حضارتي المكسيك والبيرو بالنسبة الى بلاد القارة الامريكية . وهذا يبين ، ان مايجب ان يكون في الحضارة الغربية المعاصرة ، ارث يكاد

يكون عالميا ، لاسيما اذا وضعنا في حسابنا « ذاك الاحتمال الكبير بأن هناك عناصر لاتزال حية فيها » موروثه من حضارات ماتت .

- ٥٥ -

١/٥٥ ولكن ماذا حقق الانسان من حلمه الحضاري حتى الآن ؟ عددا معينا من المجتمعات البشرية المتناحرة في داخلها وفيما بينها . فأين تراها تقف من العالم الانساني الذي يتطلع اليه ؟ وماالذي يحول بينها وبينه ؟ ان هذا يتطلب مقاييسه المجتمعات البشرية المعاصرة بالحلم الحضاري ، وهو يقتضي ان ننظر الى الوجود المشخص وامكاناته من منظور مايجب ان يكون.

١/١/٥٥ وفي هذه الحال « نكون تجاه عالم طبيعي ، كل مافيه ينتمي الى ماهو كائن ، وفي لحظة معينة يتحول الى عالم طبيعي يبرز فيه الانسان » ويأخذ يعدله وفق منظوره الانساني ، فاذا ماهو كائن اجتماعي ينحدر مما يجب ان يكون ، ويتعايش مع ما هو كائن طبيعي . وهذا يعني ان هناك الثروات الطبيعية من ناحية ، والانسان من ناحية اخرى . لكن الانسان انقسم الى جماعات ، والجماعات مكونة من افراد ، والثروات الطبيعية تبعثهم في هذا التقسيم ، فكانت فردية وجماعية . وهذا اوجب النزاعات بينهم ان افرادا وان جماعات .

ومن هنا كانت مهمة الفعل الحضاري مزدوجة : بشرية واقتصادية . اما الاقتصادية فغايتها تغيير صورة الثروات الطبيعية مما هي عليه الى مايجب ان تكون عليه كما رأينا ، في حين ان البشرية غايتها تغيير صورة الانسان ، فردا كان او جماعة ، مما هي عليه الى مايجب ان تكون . وكلتا المهمتين ابديتان لاتنجزان بتمامهما ، وانما تحاولان الاقتراب من التمام بخطوة خطوة . ونقول تحاولان لأن نخط الاقتراب من التمام ليس مستمرا في اتجاه مستقيم « وانما يكون عرضة للالتكاس

بين خطوة بخطوة ، والتراجع الى الوراء . وفي هذه الحال « يفقد الفعل الحضاري زخمه الانساني ، وينقلب الى حتمية تنساق مع صيرورة الاشياء .

بيد ان المهمة البشرية تحتاج الى ان تنفذ على مستويين : فردي واجتماعي . فالفرد يجب تحويله بالتربية من كائن عضوي الى كائن ثقافي ، والمجتمع يجب تحويله من بيئة طبيعية الى مجتمع حضاري . فبذلك فقط يمكن تحقيق مايجب ان يكون في ماهر كائن . ولاشك ان تنفيذ المهمة البشرية بمستوياتها « سيؤدي الى تنفيذ مواز له في المهمة الاقتصادية . فالوجود المشغص يعمل بعنصره عملا واحدا متكاملا .

٢/٥٥ لكن الصفات التي يجب ان تكون في الفرد والمجتمع « ترتبط بالعالم الانساني الذي يسعى الانسان الى تحقيقه . وبما ان صورة هذا العالم عامة وغير واضحة التفاصيل الا بالنسبة الى ما تحقق منها فان عملية التربية يجب ان تكون مرنة بالنسبة الى الفرد ، وكذلك عملية التغيير بالنسبة الى المجتمع ، ليسهل ذلك من تعديل المسار نحو المستقبل .

١/٢/٥٥ اما بالنسبة الى المجتمع فان الحضارة تتناول بمنهجها التقويمي مؤسساته المتعددة ، وتطبعها بطابعها الخاص الذي ينسأل كثر مؤسسة معاملة تتفق مع طبيعتها ، ولكنها لا تخلو من صلة قرابة تربطها بالمؤسسات الاخرى في المجتمع ذاته . فالحضارة تتمتع بما يجب ان يكون عام « يتخذ صورة مايجب ان يكون خاص بالنسبة الى هذه المؤسسة او تلك .

والحقيقة ليس التغير الاجتماعي غير ماينتج عن التقويمات الفردية والجماعية لكل ذي تأثير ، مهما كان تأثيره طفيفا في مجرى الحياة الاجتماعية وعمل مؤسساتها . ولهذا كان التغير الاجتماعي نتيجة صراع القيم التي يحملها الافراد والجماعات فيما بينهم سواء كما هي في تفكيرهم ، او في جنوحها الى التحقق في الواقع ، لأن مايعمل في الفكر

لا بد له من ان ينتهي الى التحقق في الواقع « سواء بطريق صاحبه او بطريق من انتقلت اليه الفكرة فاقتبسها والتزم بتحقيقها .

ولكن اذا كان التغير الاجتماعي وليد تفاعل القيم في تفاعلاتها المتداخلة ، كان الاستقرار الاجتماعي وليد توازن هذه التفاعلات ، وكانت العدالة الاجتماعية هي في الحفظ على سيادة التوزيع العادل للخيرات ، وكان التقدم الاجتماعي في مسايرة المجتمع افرادا ومؤسسات « لتفاعل القيم فيما بينها . وهذا يفترض التغير . ولكنه ليس أي تغير كان ، بل التغير المتوازن . وللحفاظ على التوازن ، لا بد من تربية متوازنة القيم ، تصوغ اشخاص افراده ، ومن سياسة متوازنة القيم تصوغ مؤسساته الاجتماعية . ومن هنا كان التفاعل المتكامل بين التربية والسياسة في مجتمع يريد ان يحافظ على قيمه الاجتماعية في الاستقرار والعدالة والتقدم . فما تريده التربية من خلال الفرد لا بد له من ان يتكامل مع ماتريده السياسة من خلال المؤسسات الاجتماعية اذ ان التنافر بين الارادتين من شأنه ان يؤدي الى اضطراب المجتمع ، وربما الى الثورة على نظامه .

وهكذا نرى « ان اختلاف المجتمعات بعضها عن بعض يتأتى من انها وليدة انظمة مختلفة من القيم في صورها وعددها وتشكلاتها ، ولاسيما انها صدرت عن انسان قليل المعرفة ناقص الخبرة ، حصلهما في بيئة ضيقة . ولولا ان معارف البشر تتلاقى فيكمل بعضها بعضا ، وخبراتهم يرفد بعضها بعضا « لما كان هناك تقارب بينهم ، ولما وصلوا الى انظمة اجتماعية متشابهة . صحيح ان طبيعتهم البشرية تجعلهم يصدرون عن انفعالات ونزوعات متقاربة ، غير ان افكارهم تظل تتأثر ببيئاتهم الضيقة وتبعد تصورات بعضهم عن تصورات بعض .

ومن ناحية اخرى ان انتشار الفقر وارتفاع نسبة الاجرام واشتداد اوار الصراع الطبقي وقيام الثورات الخ .. كلها تدل على خلل طرأ على نظام القيم في المجتمعات التي تكون مسرحا لها . ان الـ " مايجب ان

يكون " يكون سالبا في هذه الحالات ، ويفسد الـ " مايجب ان يكون " الايجابي الذي مايزال قائما في المجتمع . ولهذا كان كل مجتمع مزيجا فريدا من الـ "مايجب ان يكون" الايجابي والسلبي ، وكان المجتمع الصالح هو الذي يغلب فيه الـ " مايجب ان يكون " الايجابي على السلبي .

ولهذا اذا اردنا اصلاح نظام اجتماعي في احد المجتمعات وجب علينا ان ندرس بنيته القيمية ، ونعرف كيف تبنى كل قيمة فيها ، ومواطن القوة والضعف في هذه البنية ، لتمهيد الطريق امام استبدال قيمة بقيمة ، وتغيير بنية نظام القيم في نهاية الامر . ان اصلاح المجتمع لا يمكن ان يكون الا بتقويمه وتقويم بنيته البديلة ، لأن البنية الاصلية هي نتيجة تقويم اما فاسد او ناقص ، ومحاولة الاصلاح هي تقويم لها وللبنية البديلة التي ستحل محلها . اما المثال الذي يحاول المجتمع تحقيقه ، فيكون بتوجيه السياسة ورجال الحكم ، ومن ورائهم المثقفون والكتاب والمفكرون والفلاسفة . فتوجيهات هؤلاء وانتقاداتهم هي التي تبلور الصفات الواجب تحقيقها في المجتمع ، وان كان الكثير منها لا ينتقل الى حيز التنفيذ .

٢/٢/٥٥ وماقلناه عن المجتمع يمكننا ان نقول مايشابهه عن الشخص البشري . والحقيقة ، يولد الطفل الانساني كتلة حية عديمة التكوين اجتماعيا . ويفكر والداه منذ ميلاده في مستقبله . وهذا يرادف قولنا : ماذا سيصنعون منه . أي ماذا يجب ان يكون . ومن هنا كان الشخص الانساني قيمة ، وكان المجتمع الذي يصوغه ويصوغ غيره قيمة كبيرة يطبع بها الاشخاص المنتمين اليه . واذا كانت الحضارة هي التي تقوم بكل ذلك ، كانت هي التي تطبع المجتمع وافراده بطابعها القيمي . واذا كان الشخص الانساني قيمة حية مشخصة قائمة بذاتها في مجتمع يمثل قيمة حضارية كبيرة بالنسبة اليه ، كان هذا المجتمع وسطا قيميا يحقق قدرا معينا من التجانس ، بحيث ان الشخص يلتقي فيه

بالشخص ، فيتفاهمان ويتعاونان ويتواصلان . والحقيقة انه من دون هذا الوسط القيمي المنسجم يستحيل التفاهم والتعاون بين الاشخاص «  
فما بالك اذا كان الامر امر تواصل ؟ ان الانسجام القيمي هو الذي يجمع بين الاشخاص منذ كونهم افرادا ، ويصهرهم في بوتقته « في مجتمع واحد موحد يقدر له ان يستمر مادام هذا الانسجام قائما .

وهكذا نرى ان المربين ، سواء اكانوا الوالدين او المعلمين « حينما يسعون الى تربية من يربونهم ويعلمونهم ، انما يتطلعون الى مثال محدد يتخذونه من المجتمع « وهو يتصف بالصفات التي يجب ان تكون في من يربونهم . ومن هنا كان هذا الانسجام بين اهداف التربية والمجتمع . ولكن المجتمع نفسه يتطلع الى اقامة العالم الانساني ، كما راينا ، وهذا يعني ان اهداف التربية يجب ان تتجاوز المجتمع الضيق الى العالم الانساني . واذا اصبح هدف التربية التكيف مع متطلبات العالم الانساني ، هل يبقى فارق بين التربية وفلسفة التربية ؟ قد تعنى التربية بالأهداف القريبة ، وتتوقف عند تحقيقها ، وبهذا يتم فصلها عن فلسفة التربية التي تعنى بالأهداف البعيدة . ولكن هذا اذا امكن عمليا « هل يصح نظريا ؟ الا نحيلنا الاهداف القريبة الى الاهداف البعيدة ؟ ..

- ٥٦ -

١/٥٦ اذا كان الانسان مصدر القيم ، ومبدع عالم ما يجب أن يكون ، كان لا بد لكل ما يصدر عنه ، من أن ينتمي الى القيم وما يجب أن يكون . لقد رأينا ان الشخص الانساني قيمة مشخصة تتحرك وتنفس في جو من القيم المجردة التي تشكل مجموعها قيمة حضارية مشخصة « هي المجتمع . وهذا يجعل من المنطقي اعتبار كل ما يصدر عن الانسان من علم وسلوك وفن امورا تنتمي الى ما يجب ان يكون « وهذا مانسعى الى بيانه في هذه الفقرة .

- ٣١٤ -



٥٦ / ١ / ١ ولكن الامر اذا بدا مقبولا بالنسبة الى السلوك والفن فهو لا يبدو كذلك بالنسبة الى العلم ، سواء في ذلك الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الانسانية . فهنا قد تعتقد غالبية المثقفين اننا نرتكب خطأ فاحشا ، حينما نحشر العلم في عالم ما يجب ان يكون . فالى مثل هؤلاء نوجه الدعوة الى متابعتنا في براهيننا على صحة مائذهب اليه .

لنبدأ بالرياضيات من حيث هي علم ينظر الى ما يجب ان يكون ، ولنحاول ان نبرهن على ما نذهب اليه ، بأمثلة مأخوذة من الحساب والهندسة والفلك . اما في الحساب ، فقد تعودنا ان نعتبر  $1 + 1 = 2$  حقيقة لا يرقى اليها الشك . وهي فعلا لا يرقى اليها الشك ، ولكن بافتراض وجود واحد مساو لواحد ، بحيث نسلم بأن ما اجري حسابيا له مقابل وجودي في الواقع ، أي بافتراض المساواة امرا واقعيا . فاذا كنا بصدد تفاح او حجارة او اشجار او بيوت الخ .. هل نستطيع ان نزعم ، ان في الواقع تفاحة تساوي تفاحة اخرى بكل صفاتها ، او ان فيه حجرا يساوي حجرا آخر بكل صفاته الخ ... ؟ وفي هذه الحال حال النفي ، اذ لا يمكن الاثبات ، الا ينهدم الاساس الذي تقوم عليه عملية الجمع ؟ ثم الا يصدق هذا على عمليات الحساب الاربع ؟ واذا كان علم الحساب يقوم كله على افتراض صحة ما تزعمه هذه العمليات فما قيمة علم الحساب اذا ؟ وهل يقف الامر عند هذا الحد ام انه يتجاوز الحساب الى الجبر ؟ اليس الجبر صورة من الحساب اكثر تجريدا ؟ ولكننا لا نريد ان نشكك بعلم الحساب ، بقدر ما نريد ان نثبت انه ينتمي الى عالم ما يجب ان يكون .

وهذا ما يمكننا ان نقوله ايضا ، عن علم الهندسة . فآين نجد النقطة التي ليس لها ابعاد ، والخط المستقيم ذا البعد الواحد في الطبيعة ؟ واين الزاوية القائمة ؟ واين الدائرة ذات الخط المنحني المغلق الذي تتباعد كل نقطة من نقاطه تباعدا واحدا عن نقطة داخلية هي المركز ؟ انه مامن شيء من هذا القبيل ، ولا من المفاهيم الهندسية الاخرى في الواقع .

فكيف يقوم علم على ما ليس له اساس في الواقع ، الا اذا كان ينتمي الى عالم ما يجب ان يكون ؟

وقل الشيء ذاته عن مفهومات علم الفلك . ولكيلا نطيل الحديث ، سنكتفي بالتساؤل عن حقيقة اهليلجية فلك الكواكب حول الشمس : هل هناك اهليلج لا ينحرف أي انحراف في احدى نقاطه ؟ ومع ذلك ، يفترض علم الفلك ، ان افلاك الكواكب هي مدارات اهليلجية كاملة . اليس هذا هو ما يجب ان يكون بعينه ؟

واذا كان الامر كذلك ، فأين نضع العلوم الرياضية ؟ الا تنتمي الى عالم ما يجب ان يكون ؟ وفي هذه الحال ، الا يصدق قولنا : ان كل ما يصدر عن الانسان ينتمي الى ما يجب ان يكون ؟

٢/١/٥٦ واذا انتقلنا الى العلوم الطبيعية « وجدنا الامر ذاته ، وان يكن على نحو مخالف . فهذه العلوم تزعم انها تدرس وقائع . ولكن هل تبقى الوقائع وقائع وطريقة العلم عامة تقوم على التجريد ؟ اليس الخروج من التشخيص الى التجريد خروجا من الواقع ؟ ثم اليس الخروج من الواقع جواز سفر الى عالم ما يجب ان يكون ؟

هنا يجب ان نتساءل عن حقيقة الواقعة الفيزيائية والكيميائية والحيوية : هل حوادث سقوط الاجسام في الطبيعة شبيهة بـ حوادث سقوطها في انبوبة موران المفرغة من الهواء ؟ وهل العمليات الكيميائية التي تجريها في المختبرات شبيهة بالتفاعلات الكيميائية التي تجري في الطبيعة ، ولا سيما في الجسم الحي ؟ وهل دراسة الكائنات الحية تشريحيًا يمكن أن تعطي فكرة صحيحة عن هذه الكائنات الحية وسلوكها ؟ لاشك ان الدراسة العلمية في الشروط المصطنعة تتضمن شيئا من التعديل على الشروط الطبيعية . وهذا التعديل « مهما كان طفيفا ، يعني الانتقال الى ما يجب ان يكون .

ثم اليس في انتقاء الواقعة المدروسة وعزل عناصرها بعضها عن بعض « وعد بعضها جوهريا « وبعضها الآخر عرضيا ونبد العرضي ،

ثم الربط بين العناصر الجوهرية في علاقة مجردة ،ليس في كل هذا تسويد لما يجب ان يكون ؟ ان مجرد الاختيار والعزل والربط يتضمن الحرية والقيمة ، وفي هذا مايكفي لمغادرة ما هو كائن الى مايجب ان يكون .

وفضلا عن ذلك ، اليس المثال الاعلى للعلم هو خلع صورة رياضية على قوانينه ؟ واذا كانت الرياضيات تنتمي كما بينا ، الى عالم مايجب ان يكون ، الا يغدو العلم بانخاذه صورة العلاقات الرياضية ينتمي الى عالم مايجب ان يكون ؟

٣/١/٥٦ واذا انتقلنا الى العلوم الانسانية وجدنا انه يصدق عليها ما يصدق على العلوم الطبيعية ، فضلا عن ان الواقعة الانسانية تنطوى هي ذاتها على ما يجب ان يكون : فنحن بني البشر ، نسعى في تفكيرنا وسلوكنا الى تحقيق غاية نخلع عليها قيمة معينة . واذا كان الموضوع المدروس ينطوى على القيمة ، والمنهج الذي يدرسه ينطوى على القيمة الا يصبح ينتمي الى عالم مايجب ان يكون ؟

ولبيان ذلك لنبدأ بمثال من علم النفس . ان شخصا يشتم لا يكون رد فعله شبيها برّد فعل شخص آخر ، ولا يكون واحدا في حالات الشخص نفسه جميعا : فقد يكون مقابلة الشتمة بشتمة مثلها ، وقد يكون الضرب ، وقد يكون بسمة ساخرة ، وقد يكون قولاً جميلاً الخ .. هنا لا يسود مبدأ ارتباط النتيجة بالسبب « كارتباط الاحراق باقتراب جسم قابل للاحتراق من النار ، بل يسود مبدأ الفعل وما ينطوى عليه من حرية تسعى الى تحقيق غاية ذات قيمة في نظر صاحبها ، وينتمي الى عالم مايجب ان يكون .

وهذا الذي قلناه عن علم النفس يمكننا قول مثله عن علم الاجتماع . اننا اذا انتقلنا الى هذا المجال وجدنا ان الواقعة الاجتماعية تنطوي ايضا على القيمة ، وانها وليدة مايجب ان يكون . ومثالنا على

ذلك مايقوم به مستطلع للرأي في مسألة اجتماعية . ان استطلاعه يستهدف ان يصل الى تحديد نسبة مئوية معينة « من جمهور معين ، تؤيد او لا تؤيد صفة او صفات يتمتع بها شخص او موضوع ان كل صوت مؤيد او غير مؤيد لصفة او صفات قيمة موجبة او سالبة تخلع على الشخص او الموضوع . ونسبة عدد القيم الايجابية الى عدد الدلائل بأصواتهم هي التعبير عن القيمة الاجتماعية التي يتمتع بها . وهذا يعني « ان مجموع القيم الفردية تعبير عن القيمة الاجتماعية .

وماقلناه عن علم النفس وعلم الاجتماع ، يمكننا ان نقول مثله عن علم الاقتصاد وعلم اللغة الخ .. وان يكن على انحاء اخرى مما يجب ان يكون .

٢/٥٦ والآن وقد بينا كيف تدخل العلوم على اختلافها في مايجب ان يكون ، اصبح بإمكاننا ان ننقل الى السلوك والفنون ، بما هما بحالان حضاريان ينتميان الى مايجب ان يكون . لكننا لن نطيل الحديث عنهما ، فأمرهما بهذا مشهور « بل انه هو المعتمد . ولكن يجب استكمال معالم تصورنا للحضارة « ولو بالاشارة العابرة .

١/٢/٥٦ والحقيقة ان الانسان منذ ان بدأ يغير عالمه الطبيعي ، شعر بضرورة تعديل سلوكه ، من سلوك فطري يتجاوب غريزيا مع المحيط الطبيعي « الى سلوك انساني توجهه الحرية والغاية والقيمة . حينذاك اخذ يرتسم امام خياله « عالم مايجب ان يكون بمعالمه الاولى . ومنذ ثلذ اخذت معالم هذا العالم بالتوضيح شيئا فشيئا ، ورافقها شعور بضرورة اجراء تعديل مماثل في السلوك .

وهكذا اخذ السلوك العملي يستجيب الى قواعد اخلاقية نظرية ترتبط بمبادئ عامة ، تنوعى الخير مبدءا مطلقا . فكان الخير الذاتي للفرد وخير الجماعة المشترك وخير الامة ، وخير البشرية . ومع ان هذه الخيرات تتضارب في العادة فيما بينها ، اذا لم نحسن التوفيق بينها . فانها

تتأزر بالمقابل فيما بينها ، اذا احسن التنسيق بين الذي هو ادنى والذي هو اعلى . وهذا لا يكون ، كما هو بديهي ، الا بتسويد مايجب ان يكون .

بيد ان تحقيق الخير المطلق بتنسيق ارتباط الخيرات الدنيا معه ، يتطلب مفهومات اخلاقية مصاحبة ، جميعها تدخل في عالم مايجب ان يكون ، مثل المسؤولية والواجب والحق والجزاء والعدالة والفضيلة والتعاون والتضامن الخ ... بحيث تضمن اندراج الخير الجزئي في الخير الكلي . ولما كان هذا لا يكون من دون وعي وضمير ، فقد كان من الضرورة بمكان تسويد مايجب ان يكون على ماهر كائن او على ما أصبح كائنا ، والتزام الضمير به.

وبهذا ساد مايجب ان يكون في السلوك الانساني واصبح عنصرا متمما للعلم في حياة الحضارة .

٢/٢/٥٦ بيد انه لم يكن العنصر المتمم الوحيد ، اذ كان لابد من ان يرفده عنصر آخر ، هو الفنون . بهذا العنصر انضاف مايجب ان يكون فنيا ، الى مايجب ان يكون علميا واخلاقيا .

غير ان الفن لم يكن امرا نافلا ، فقد رافق الانسان منذ بدء حياته في الكهوف ، حينما كان لا يزال في مرحلة القنص . فقد عثر المنقبون الاثريون على صور ورسوم على جدران المغاور تصور حياة الانسان في هذه المرحلة . وقد فسروا ماعثروا عليه ، على انه امتداد لحياتهم العملية ومعتقداتهم الدينية . ولكن الفنون مالبثت ان نحت لنحوا جماليا ، وان ظلت مرتبطة بالدين والمعبود : ففن العمارة المتمثل بالمعابد في بادئ الامر ، مالبثت ان استضاف فن الرسم على جدرانها ، وفن النحت في باحاتها ، وفن الموسيقى وفن الانشاد ابان الطقوس التي كان كهنتها يقيمونها . وهكذا .. ثم مالبثت الفنون ان غادرت المعابد الى الحياة العامة متحررة من كل شيء ، ماعدا قيمة الجمال . وهنا اتخذت فيه

مذاهب شتى « يحاول انصار كل منها ، ان يجدوا تسويغاً له » مما يجب ان يكون ، ومما هو احدر بتحقيق قيمة الجمال .

وهكذا اتخذ الابداع الفني يتخذ اشكاله المتنوعة ، وقيمه الجمالية، التي تسعى الى تحقيقها . وبذلك انضاف اليه اساسه النظري ، واتخذ يتنامى بتناميه بحسب فن فن . فكانت قيمة الجمال هي التي تتطلع اليها كل الفنون ، وكانت تحاول تحقيقها بوسائل مختلفة باختلافها . ومن هنا نشأت لكل فن اصوله النظرية الخاصة مما يجب ان يكون . شأنه في ذلك شأن كل امر حضاري ...

وبهذا تم عالم ما يجب ان يكون علماً واخلاقاً وفناً، وتمت بتمامه اسس الحضارة « وان كانت مازال تدور في نطاقها الجزئي ... فالى متى ؟ ...



## خاتمة المصير

---

- ٥٧ -

١/٥٧ لا بد لنا ، وقد رأينا كيف صدرت الحضارة عن الانسان ، وكيف صدر الانسان عن الصيرورة ، وكيف صدرت الصيرورة عن الوجود ، من ان نتساءل عن مصير الحضارة ومصير مبدعها . وهذا لا بد له من ان يجرنا الى السؤال عن مدى قدرة الانسان على التحكم بمصيره ومصير حضارته « اذ انه هو السؤال المطروح بحدّة على عصرنا .

١/١/٥٧ ومسوغ هذا السؤال ما آلت اليه الحضارة الغربية المعاصرة من تهديد لمصير الانسان ومصير الحضارة ذاتها . فهل الانسان من قصر النظر الى الحد الذي يجعله لا يعرف نتائج افعاله ؟ وهل الحضارة بما هي تعديل للعالم الطبيعي ، تحمل معها علتها المميتة ؟ لقد اصبح مخزون الدول من الاسلحة النووية من الضخامة الى حد جعله كافيا لتدمير الارض عدة مرات . وقد تكاثرت نفايات المصانع التي تجد طريقها الى مياه الانهار والبحار ، بحيث اصبحت مهددة للثروات السمكية فيها . كذلك ازدادت الغازات التي تنفثها المصانع ووسائل المواصلات في الهواء ، بحيث اصبحت مهددة لطبقة الاوزون في الغلاف الجوي بالانشقاق ، والسماح للأشعة فوق البنفسجية بالتسرب الى جو الارض ، الخ ... وكل

هذا فيه من البلاء والخطر مافيه ، على حياة الانسان ومستقبله في هذا العالم . وهذا يعني بالنسبة اليه « انه مخير بين البقاء والفناء » بين بقائه هو ذاته ، وفنائه هو ذاته . اما الوجود وصيرورته فقائمان ابدا .. نقول هذا على الرغم من ان الحضارة كما بينا ، اساسها القيم . فما يسوغ السؤال بدقة « هو مابلغته الحضارة من درجة في سلم القيم . وهذه الدرجة مازالت نسبية » وهي بما هي كذلك ، تنطوي على السلبية . ومازال امام البشرية درجات ايجابية كثيرة لا بد لها من ارتقائها ، حتى تحقق الغاية التي تتطلع الي بلوغها . وهذا يعني ، انها مازالت مترجحة بين السلب والايجاب ، وان هذا الترجيح هو على حافة الخطر والنجاة : فعنده تنحدر الحضارة والانسان الى هاوية ليس لها قرار « او ترتفع الى اوج عظمتها .

والحقيقة ان البشرية رهينة هذا الاحراج : ابقاء ام فناء ؟ وجوابه لا يقدمه غير الانسان « وتقديمه له لا يكفي فيه الكلام ، وانما هو بحاجة الى ان يترجم الى افعال . وهذه الافعال ليست اية افعال كانت ، بل تلك التي تندرج في مجاري الصيرورة مراعية مقتضيات القيم الكلية والايجابية ، بحيث ينتهي الامر بالجزء الى ان يجد مكانه المناسب في الكل . فبهذا يتمكن الانسان فردا وجماعة ونوعا ، من ان يخضع جزئته التي لاحيلة له فيها « للتساوق مع الكل » وان يجعل افعاله على الرغم من جزئيتها « تنسجم مع مايجري في صيرورة الكل .

٢٠١٠/١١/٢٠ ولكن معيار التحضر كما رأينا ، امران : جملة الادوات والاجهزة التقنية التي ابدعها الانسان ، والثوابت الفكرية والاخلاقية والفنية التي لجأ اليها في صنعها وصنع مؤسسات مجتمعه اعني التقنيات والقيم . ومن هنا كان طريق الخلاص في الأخذ بالجانبين معا ، وباعطاء القيم مهمة التوجيه . فمن دون ذلك ،



تصبح الامور لاضابط لها ،فتنتهي الى الفوضى وما يتأتى عنها من شر .

والحقيقة ان الانسان يتميز من سائر الحيوان ، بأنه الكائن الوحيد الذي لا يقبل الامور على علاتها ، وانه يعمل فيها يد التغيير، وفق تصورات خاصة به . ولهذا كان ثائرا يريد قلب كل شيء، وكانت ثورته دائمة « لا تكاد تقف عند حد معين في امر من الامور ، حتى تبدأ من جديد بأمر آخر . وهذا ما يبدو واضحا في قصة الحضارة منذ ازمنة سحيقة تمتد الى ماقبل التاريخ . وقد تجلّت ثورته هذه بالرفض المستمر لأوضاعه القائمة ، واستحداث اوضاع اخرى بدلا عنها . وكان هذا منذ ان بدأ يستعين بالأدوات الحجرية البدائية ، لتحقيق اغراضه الحيوية والدفاعية . فعندئذ باشر ثورته التقنية . ولكنه اذ باشرها ، باشر معها ثورته القيمية « لما يفترض استحداث التقنيات من تغيير ، ولما يفترض التغيير من تقويم .

ومن هنا كانت الحضارة ثورة في القيم والتقنيات في وقت واحد معا ، وكان اغفال احد العنصرين « او تغليب احدهما على الآخر « لغیر التوجيه ، فيه مساس بسلامتها وصحتها ، وخطر عليها وعلى مبدعها . وهذا ما حاولت الحضارات المختلفة باختلاف الازمنة والامكنة « ان تحافظ عليه « ضمن حد معين لم يكن الحد الامثل في اي منها « على الاطلاق . بيد انها كانت جميعا تنطوي على ثوابت انسانية وغير انسانية مشتركة . هذه الثوابت هي التي يجب على الانسان استغلالها في حضارته الشاملة ، التي هو بصدد اقامتها ، لا لأنها تتفق مع مصلحة النوع فقط « بل لأنها تجمع المختلف الحضاري الوافد من البيئات المحلية المختلفة ، والمتوارث من الاجيال السابقة . وهذا بفضل تماثلين اقوى منهما ، هما الطبيعة البشرية وقوانين العالم الطبيعي . وعندئذ تصل الحضارة الانسانية الى

تكاملها وتماسكها ، وتصبح مضمونة البقاء ، ويسود الاطمئنان بين الناس « بزوال خطر تفجيرها من داخلها .

وهذا يعني « انه لابد من الحفاظ على القيم والتقنيات معا ، والسعي بهما الى التوافق « باعطاء القيم حق ترجيح التقنيات النافعة على الضارة ، والاكثر نفعا على النافعة . واذا كانت الحضارة امرا انسانيا ، كان لابد لها من ان تأتي وفق تصور الانسان وارادته : تصوراته لواقعه وكيف يجب تغييره ، وارادته في الخروج مما هو فيه ، وتغييره الى مايجب ان يكون . وهذا يتطلب تقريبا في كلتا الحالتين : تقريبا سلبيا وإيجابيا لما هو قائم ، وتقريبا ايجابيا لما سيكون ، من خلال مايجب ان يكون . ولاشك ان المحافظة على الحضارة والتقدم بها يقتضيان تغليب الروح الايجابية على الروح السلبية . وهذا يتضمن اتلاف كل جهاز تقني يؤدي الى الاضرار بالانسان وحضارته « واستحداث الاجهزة التقنية التي من شأنها ترقية حياة الانسان « ودفع حضارته في طريق التقدم والرفق .

٢/٥٧ ولهذا صار من واجب الانسان ، ان يجعل من القيم روح الحضارة ، فهي التي ستزف بجناحيها الحائزين على انسان المستقبل ، وتمهد الطريق امام الانسان المعاصر ، للانتقال من مرحلة اسحلة الدمار الشامل ، الى مرحلة بناء الحضارة الشاملة ، حيث تحل المصانع السبريائية ذات الانتاج المدني الكبير المتطور ، محل المصانع الآلية الحربية ، فتفسح امام الانسان في مجال استكمال انسانيته .

١/٢/٥٧ ذاكم هو طريق الخلاص « وهو لا يقتصر على تسويد القيم « ووضع التقنيات النافعة المختلفة في خدمتها ، بل لابد من توحيدها ، والنظر الى التقنيات القديمة والمستحدثة من خلال وحدتها المشخصة ، لا من خلال احدى القيم المجردة فقط « اذ ان القيم « وهي تعمل فرادي ، تطغى احداها على الاخرى ، وتؤدي

الى انفصام الوجدان الفردي ، الذي لا بد له من ان ينتهي الى انفصام الوجدان الجماعي والانساني .

والحقيقة اذا كانت الحضارة قائمة على سيادة القيم ، وكانت القيم تعبيرا عن تطلعات الطبيعة البشرية ، كان لا بد لها من ان تبلغ صورتها الكلية بمرور الزمان ، الى ان تستعيد الطبيعة البشرية اتساقها مع العالم من خلال حضارتها ذاتها . فسيادة القيم في وحدتها المشخصة ، من شأنها ان تقضي على اساءة استخدام الاجهزة التقنية في داخل المجتمعات كل على حدة ، وفيما بينها، وبينها وبين العالم ؛ اما داخل المجتمعات ، فان التقنيات تصبح خاضعة لرقابة قيمية ، تضع مصلحة الانسان فردا وجماعة ونوعا ، فوق اي اعتبار آخر ، في حين انها ما بين المجتمعات تسعى الى بلوغ شمولها الكامل ، فتظل البشرية كلها بمجناحيها . واما بينها وبين العالم فانها تجعل الحقيقة سند الخير والجمال فتربط الطبيعة البشرية بالعالم الطبيعي اجمل ارتباط . وفي هذه الحال ، يزول الخطر العلمي التقني ، وتحل محله وحدة القيم في شمولها وتشخيصها .

٢/٢/٥٧ غير انه ليس بإمكان الانسان كما رأينا ، ان يقوم بأفعاله الا بمعونة الصيرورة ، فهي صلة الوصل بين ذاته بما هي جزء ، والموجودات الجزئية الاخرى المشاركة لها في الكل . وهذا يجعل الصيرورة هي الوسيط الاول بينه وبين اجزاء الكل ، ومن ثمة بينه وبين الكل ، فيؤثر في هذا او ذاك سلبا او ايجابا . غير ان هذه الصيرورة تبعث فيه صيرورة فكرية تضيء له المنطقة التي يوجه انتباهه اليها ، تليها صيرورة اخرى توجهها استجابته التي تتبدى في فعل ارادي . ومن هنا كان قيام حوار دائم بين الذات والوجود المشخص ، تنوب الموجودات الجزئية فيه عن الوجود ، وتكون الصيرورة هي وسيلة التفاهم فيه . ولكن ، قد يبدو في الوهلة الاولى ، ان فعل الذات يتماشى مع امكانات الوجود المشخص ،

نظرا لأنها فيه ، ولأن امكاناته متاحة لها . ولكن هذا لا يمكن ان يكون لأسباب عدة ، منها : ان المقايضة بين الكل واحد اجزائه لا يمكن ان تكون صحيحة بمعناها المطلق ، وان الوجود المشخص لا يكشف عن امكاناته كلها دفعة واحدة ، وان الذات تحتل نقطة غير متناهية الصغر في الوجود المشخص ، حيث تكون على صلة بصيرورته والامكانات المنبجسة عنها ، وانها محدودة القوى ولا تستطيع ان تتصرف الا ضمن حدود قدرات جسدها وفكرها ، وان اتصالها في هذه النقطة المحددة يجعلها غير قادرة على التصرف الا في تطابق زمان معين على مكان معين ، الخ ... هذا في التجريد ، وعلى افتراض انها وحدها في الوجود المشخص ، ولكن الامر يزداد تعقيدا ، اذا ادخلنا الى العالم كل ما فيه من كائنات حية وغير حية ، عاقلة وغير عاقلة . وعندئذ قد يرافق الامكان عائق يعيقه ، او عامل مساعد يعينه ، ومن هنا كانت الحاجة الى تنظيم سلوك البشر بقواعد تحكمها القيم ، ولاسيما العليا منها ، لئلا يفتشت بعضهم على بعض ، ويؤدي الامر الى فتنة ليس بالامكان تقدير نتائجها .

- ٥٨ -

١/٥٨ ومن هنا كانت القيم ، ولاسيما العليا منها ، هي الضوابط التي بامكان الانسان الرجوع اليها ، لتسوية علاقاته بالأشياء والآخرين التسوية الخيرة الصحيحة . فحينما تتخذ امورنا كلها تسويات من هذا القبيل ، نستطيع ان نقول : اننا في طريقنا الى عالم ينسجم فيه كل شيء مع كل شيء .

١/١/٥٨ والحقيقة ان تجربة الوجدان للوجود ، يمكنها ان تلخص ما يجري فيه على نحو من الانحاء خاص به ، مرتبط باهتماماته وثقافته وقدرته على التفكير والعمل والابداع . ولهذا اختلف البشر

في هذا اشد الاختلاف . فمنهم من تقف به نظرتة عند ذاته ومشاعلها اليومية ، ومنهم من يتجاوز هذا الى الجماعة الضيقة او الواسعة ، التي ينتمي اليها ، ومنهم من يعنى بكل ما في الوجود بنظرة كلية شاملة . وهنا لابد لنا من ان نلاحظ ، ان الوجدان يظل هو الوجدان ، وان محتواه وتوجيه قواه هما اللذان يختلفان بين هذا الفرد وذاك ، وهذا يبين ان ما يفوت احدهم بالنسبة الى خير البشرية كلها ، يمكن ان يتداركه الآخرون على هذا النحو او ذاك .

اننا محتومون بأن نكون ذواتنا ، اي تعبيرا مزدوجا عن فرديتنا ونوعنا . فنحن نحمل خصائص النوع البشري ، وقد طبعناه بطابعنا الفردي المتميز ، الذي هو هويتنا بين من يشاركوننا طبيعتنا العامة . وبما ان الاثر فينا يعمل الى جانب اثرنا الفردية ، فان سلوكنا المتوقع ، في حال توافر الشروط الطبيعية والاجتماعية السليمة ، هو ان تبحث ذاتنا الفردية عن مكانها المناسب بين الجماعة وبين البشرية ، وان تسعى الى التوافق معهما في البيئة الطبيعية الخاصة والعالم الطبيعي . فاذا نظرت الى نفسي ، وجدت ان من العبث لدي ، ان احاول وانا اسعى الى ان احدد الفروق الفردية ، التي تميزني من الآخرين ، ان اتناسى الصفات البشرية المشتركة ، التي تصلني بهم ، وتجعلنا مقدودين جميعا من قماشة واحدة . وهذا ينتهي بي الى شعور مزدوج ، وهو ان الاختلاف بيني وبينهم قائم على اساس من المماثلة . هذا الشعور المزدوج هو الذي يسد لي استقلالاً في ارتباط ، وارتباطاً في استقلال .

ولكن ، من عساي اكون غير تأليف مشخص من اشخاص لقيتهم او قرأت او سمعت عنهم ، ونالوا حظوة عندي ، فاستضفتهم في اعماق وجداني ، وتواصلت معهم اعماق ما يكون التواصل ؟ انني وشأني في هذا شأن الآخرين ، لست ذاتي الا بما اقوم به بعد تدبر وتفكير ، ولكن من خلال حوار متشعب الاطراف

مع هؤلاء الذين يقبعون في اعماقي ، وبحسب حضور كل منهم فيها ، في اللحظة التي اقوم فيها بفعلي . ان احدنا لا يكون ذاته بالمعنى الدقيق للكلمة ، الا ادعاء وزعما .

وهذا يعني انني الآخرون بما يحملون هم انفسهم آخرين في انفسهم ، ويجرون الحوار معهم في شتى امور الحياة والوجود . وبهذا اكون واياهم حملة البشرية في انفسنا ، بما لها من طبيعة مشتركة ، وتطلعات حيوية ومثالية ، عنها نصدر ، وعليها نلتقي . صحيح ان كلا منا مرآة نفسه ، ولا يشبه في هذه المرآة غير نفسه . ولكننا جميعا ، نحن بنى البشر ، نسخ متعددة في مرآة البشرية ، يعرف كل منا الآخر ويتعاون معه ، وربما تعاطف وتواصل ، ولكن من خلال صورة مشتركة تجمع بيننا على المحاء كثيرة .

٢/١/٥٨ ومن هنا كان تبني لفكر الآخرين لا يلبث ان يتحول من خلال تفكيري ذاته ، الى رأي لم في يساعدني على ان اخرج من ذاتي وافكر فيها تفكيرا موضوعيا ، اي من خلال وجهة نظرهم . ولهذا فأنا معرض في كل لحظة ، لغزوهم الفكري من داخلي بالذات ، وانا اعتقد انني اصدر عن تفكير ذاتي . وهذا يجعلني اتساءل : هل هناك حقا تفكير ذاتي غير الذي كان حصيلة تفاعل فكري مع الفكر الانساني في غضون عمري الذي كنت فيه على احتكاك دائم بما يفكر به الآخرون ، ومافكرت به البشرية في خلال تاريخها المديد ؟ ان الانفتاح على تجارب الآخرين وافكارهم ، وامتصاص عبقرياتهم وتمثلها ، ليس خيانة للذات ، بل اخلاص لها ، بتقديم الغداء الذي يقيم اودها . واذا كان كل منا يشارك الآخرين بطبيعته البشرية ، فان كلا منا يتميز بخصوصية لا يتميز بها الآخرون ، ولكنهم يستطيعون اكتسابها على نحو او آخر . وهذا يتيح لنا التعاون في امور ما كان لأحدنا ان ينجح في انجازها بمفرده ومن هنا كانت الحضارة بشتى مظاهرها المادية والمعنوية ، نتيجة هذا التعاون بين طبائعنا الفردية وطبيعتنا البشرية .

بيد ان المجال الذي نحن مدعوون الى العمل فيه ، اذا كان اكبر من قدراتنا المحدودة بمحدود جزئيتنا . فانه يجب علينا ان نقايس بين قدراتنا واعمالنا وان نختار من الاعمال ما نحن مهيوون له في اللحظة التي نعمل فيها ، علماً أن من الأعمال ما يصبح مهيناً له بعد إنجاز أعمال معينة وهذا يتطلب أن نرتب أعمالنا وفق تسلسل خاص يحقق هدفنا الذي وضعناه نصب أعيننا وهذا يصدق على المدى البعيد على هدف إقامة العالم الإنساني وتجنب كل ما من شأنه أن يعيقه أو أن يؤدي من باب أولى الى تبعيده . غير أن أعمالنا الفردية إذا انسجمت فيما بينها وفق هدفنا الذي نسعى إليه فإن أهداف الآخرين يجب أن تتلاقى عند غاية معينة لئلا يكون عمل بعضنا مغلد بأعمال الآخرين ولكن هذا ليس نهاية المطاف إذ أن الجيل اللاحق يجب أن يتابع الجيل السابق في تحقيق هذه المهمة الكبيرة ، منقحاً ما يجب تنقيحه . ومكملاً ما يجب إكماله . وكل هذا يجب أن يكون من خلال منظور كلي تضيئه القيم . وتبقيه حاضراً في أذهاننا ، ورهن مشيئتنا . فبهذا وحده يتمكن الواحد منا من أن يعمل مع الآخرين ، وتمكن الأجيال اللاحقة من أن تكمل أعمال الأجيال السابقة .

والحقيقة ، ليست المشاركة الجماعية شيئاً غير الانسجام أو محاولته . مع الكل من خلال القيم المجردة منه . ففي هذه المحاولة ، يلتقي الفرد بالفرد على أصعدة الفكر والسلوك والابجاع . ويكون تلاقيهم تلاقي حتمية بختمية ، من خلال نداء توجهه حرية الى حرية . لتحقيق هذه القيمة وتلك . فإذا تم ذلك ، انثالت الأفكار ألما انشغال . وخلقت بحالاً حضارياً جديداً ، يرفع الأشخاص أنفسهم الى مصاف العالم الانساني الذي يحاولون إقامته . وبارتفاع الأشخاص هذا الارتفاع ، يصبح الطريق المؤدي الى بلوغ هذا العالم مضموناً ومعبداً ، ويؤزل كل ما كل ما يعيقه .

٢/٥٨ بيد أن توافق ملوك الأفراد والجماعات والأمم يحتاج الى مرجع كلي واحد يحقق الانسجام بينهم . هذا المرجع هو كم نوهنا مرارا . هو وحدة القيم الكلية الايجابية ، والقيم ليست غريبة عن الانسان . فقد مارس التطلع اليها . وتمرس بانزالها من عالم التجريد الى عالم التشخيص .

١/٢/٥٨ ولكن تحقيقه لها لم يكن كاملا « بل جزئيا ، وفي كثير من الاحيان سلبيا . ولهذا اتت حضاراته تنطوي على نقص معيب . وهذا يتطلب الخروج من القيم النسبية والسلبية ، الى القيم الكلية والايجابية . فمواصلة العمل على تحقيقها هي التي تمكن البشرية من تجاوز كل عقبة تحول دون تحقيق الحضارة الكاملة .

والحقيقة ان جوهر اقامة الحضارة الكاملة ، هو معرفة خصوصية الجزئي وعمومية الكلي « والصفات المشتركة بينهما ، للسعي من بعد الى ادراج الجزئي تحت الكلي « حقيقة وخيرا وجمالا . وهذا يعني « ان ارتباط خصوصيات الحضارات بعضها ببعض ، هو في تصور كلي للبحيز ، يستند الى الحقيقة الكلية ، على نحو تكون قيمة الجمال فيه ، هي ضابطة العلاقة بينهما . وهذا يرادف قولنا : ان التصور الكلي للسلوك الاخلاقي في الحضارة الكلية « يعتمد على تصور كلي لحقيقة الكون « تؤلف العلوم الطبيعية والحيوية والانسانية لحمتها ، والعلوم الرياضية سداها ، تاركة للفنون المختلفة تحقيق متطلبات الاخلاق المتوافقة مع حقائق العلوم المختلفة « من خلال منظور فلسفي كلي .

٢/٢/٥٨ بيد ان الغاية المطلوبة من وراء ذلك ، هي اقامة مجتمعات متوازنة في ذاتها « تكون نواة للعالم الانساني المتكامل « وتكون في ذاتها بحيث تسمح للأفراد بممارسة حياتهم الخاصة والعامة ، وفق ماتقضي به القيم الكلية الايجابية ، لمنع الخلافات والمنازعات « التي يمكن ان تشجر بينهم من جهة ، ولتسهيل التفاهم والتعاون والتواصل بينهم من جهة اخرى . وهذا لا يكون من دون علاقات كلية منسجمة ، تكون اساسا لكل العلاقات الاخرى .

والحقيقة ان هناك كما رأينا ، علاقة وثيقة بين القيم والقاعدة الوجدانية الوجودية ، وهي تحدد سائر العلاقات تحديدا سليما ، لأنها تجعل القيم الايجابية الكلية ، هي الوسيط بين الوجدان والوجود « فتهب الصرح الحضاري بنيته الكلية التي تمنحه البقاء والازدهار . وهذا لأن



الانسان لا يتخذ موقفا سلبيا من العالم الطبيعي وحوادثه ، في احواله كلها ، وانما يقف في كثير من الاحيان ، موقفا ايجابيا رائده القيم الايجابية ، والارادة المصممة الواعية التي تتطلع الى تغيير العالم الطبيعي من السيء انسانيا الى الحسن انسانيا ، ومن الحسن الى الاحسن ، الخ ... حتى بلوغ الكمال الانساني . فالمسألة كل المسألة هي ابداع عالم انساني على غير مثال ، يكون مثالا اعلى لتوافق الطبيعة البشرية مع قوانين العالم الطبيعي ، وتوافق الطبائع الفردية معهما ، على الرغم من اختلافها فيما بينها .

وهكذا تكون مهمة الانسان الكبرى في الوقت الحاضر ، هي متابعة المهمة التي بدأها منذ ٥٠٠٠٠ سنة في بداية العصر الحجري القديم، والتي مازالت ناقصة « ولا بد له من استكمالها جيلا بعد جيل . فأنجاز هذه المهمة هو الذي يتيح للفرد والجماعة والنوع ، تحصيل السعادة التي مازالت حلما . فما دعا اليه الفلاسفة الطوبائيون على مدار التاريخ ، ليس وهما ، بل هو الفكر الانساني الصحيح الذي ينتظر الارادة الانسانية المصممة ، المسلحة بالاحتميات المناسبة ، ليصبح بالامكان اخراجه الى عالم الواقع . فلنكثر من الاحلام، ولنعززها بارادة التنفيذ ، حتى نخرج من العالم الانساني الذي مازال ناقصا ، الى العالم الذي يسعى الى ان يكون كاملا انسانيا .

- ٥٩ -

ولكن ، اذا كان الامر لا يتوقف عند المجتمع الواحد « ولا بد من تجاوزه الى المجتمعات الاخرى كلها ، ليشمل البشرية جمعاء ، لم يكن الامر امر اصلاح الداخل فقط ، بل اصلاح علاقات المجتمع الخارجية بالمجتمعات الاخرى ايضا ، ليكون هذا امتدادا لذلك : فالداخل والخارج متلازمان . واذا كانت البشرية قائمة حتى الآن ، على مجتمعات منفصل بعضها عن بعض ، كان لابد من الجمع بينها وفق قيم كلية ايجابية ، تربط الجماعة بالجماعة ، والامة بالامة .

ومن هنا كانت الحاجة الى تربية وسياسة تعنيان بالقيم الايجابية الكلية ، من خلال سبرياء وتحييل انسانيين ، يبلغان الغاية المرجوة « لادفعة واحدة ، وانما نوبة بعد نوبة .

اما التربية فتتناول الفرد الانساني ، وتقوم بتشكيله جسميا وانفعاليا وفكريا واخلاقيا وفنيا واجتماعيا « وتحوله الى شخص منفتح على القيم الانسانية ، من اجل اعداده للتلاؤم مع بيئته المحلية « ومجتمعه القومي « ومحيطه الانساني ، وعالمه الطبيعي . وبذلك يمكن اعادة صياغة المجتمع وافراده ومؤسساته جيلا بعد جيل « وجعل الجيل اللاحق اقرب من الجيل السابق الى تحقيق اهدافه من العالم الانساني .

واما السياسة فتقوم بتشكيل المجتمعات في علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية داخليا « وتشكيل علاقاته السياسية والتجارية والثقافية بالمجتمعات الاخرى خارجيا ، بحيث تكون السيادة للعلاقات السلمية التي تتوجه بالقيم الانسانية العليا . فهذا من شأنه ان يقرب افراد مجتمع معين من افراد مجتمع آخر « وصياغة المواطن العالمي الذي يكون مستعدا للتفاهم مع المواطن العالمي في مجتمع آخر . ولاشك ان مثل هذا قد حدث بين الجماعات والامم في القرون الخالية ، وهو مازال يحدث بين ظهرانينا « ولكن المهم في نظرنا ، اخراجه من النقص الى التمام . وهذه مهمة الاجيال القادمة .

وهذا يعني ، انه لايمكن فصل التربية عن السياسة ، ولافصل السياسة عن التربية ، وانه يجب ان تظلا متفاعلتين تؤثر احدهما في الاخرى « مرة بعد مرة . فرجال التربية يريدون احد الاجيال على اهداف ومثل عليا « تتناول افراده الذين سرعان مايشبون عن الطوق « ويصبح منهم السياسيون الذين يوجهون التربية والسياسة

في الجيل اللاحق ، فيتقدمون خطوة عن جيلهم السابق في تشكيل الافراد والمجتمع . وهذا يقرب الافراد والمجتمع من العالم الانساني الذي هو الغاية .

ولكن هذا لا يمكن ان يكون من دون نظرة فلسفية مستقبلية « تضع العالم الانساني نصب عينيها » وتسعى الى التنسيق بين افراده ، وتمهيد الطريق الى بلوغه . هذه النظرة لا يكفي ان يتزود بها المربي والسياسي ، بل لابد لها من ان تكون ماثلة ايضا ، امام اذهان الناس جميعا ، لأن تحقيق هذا الهدف الكبير يتعلق بهم جميعا « وان كانت القيادة فيه للمربين والسياسيين .



## ثبت المصطلحات

- اجدانية : الفلسفة التي تعطي الوجود الاولية على ماعده .
- اجدان : الوجدان في انفتاحه على الوجود .
- اجدوان : الوجدان والوجود في وحدتهما البدئية ، قبل تمايزهما بالضرورة والذات معرفة .
- اجدوانية : الفلسفة التي تعطي الاجدوان الاولية على ماعده .
- اجدياء : علم الوجود (انطولوجيا) .
- احدانية : الفلسفة التي تفسر الاشياء بمبدأ واحد .
- ارخواني : ما يعود الى ماقبل التاريخ .
- ارضياء : علم الارض ( جيولوجيا ) .
- اركزاز : تركيز الذات حول نفسها .
- اطبيعي : ( البحث الفلسفي في ما وراء الطبيعة ، ميتافيزيقا ) .
- اغدرار : اتخاذ الذات من الغير مركزا لها . ( في مقابل : اركزاز ) .
- انسياء : علم الانسان (انطربولوجيا) .
- ايجدانية : الفلسفة التي تعتقد ان الانا وحده موجود ، وان ماعده اشبه بخيالات الاحلام ( الاناوحدية ، الهووحدية ) .

- بديع : قوة الذات الحاكمة في مجالات الجمال .
- تحييل : فن استخدام الوسائل والظروف المتاحة لبلوغ غاية عسكرية او سياسية
- او غير ذلك ( تكتيك ) .
- تقنياء : علم التقنيات ( تكنولوجيا ) .
- ثنوانية : الفلسفة التي تعتمد مبدأي تفسير للاشياء .
- حركاني : ماتلازمه الحركة ( ديناميكي ) .
- حضرواني : ماهو سابق على الحضارة .
- حلول : كون الشيء في الذهن معرفيا ، او كون الصفة في الشيء وجوديا .
- حيياء : علم الحياة ( بيولوجيا ) .
- خبرانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى الخبرة ( امبريقية ) .
- ذات : الجانب الواعي من الوجدان تجريدا « من حيث هو ذهن وضمير وبديع .
- ذوات : حالة ذهنية نسيرها رغبات المرء بعيدا عن الحقيقة الموضوعية .
- ذوتانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى الذات .
- ذيات : الذات المشتركة الناتجة من انصهار عدة ذِّيات في حقيقة واحدة .
- ذهن : القوة العارفة من الذات « من حيث هي حركة تتحقق بالفكر ، وثبات يتحقق بالعقل .
- رياد : اول الطلب في التوجه نحو امر من الامور .
- ريابانية : النزعة الريبية في المعرفة .

سيرياء : علم التحكم التلقائي آليا ( سيرنيتيك ) .  
سكنائي : ملازمة السكون ( ستاتيكي ) .  
سيرياء : علم تنظيم الخطط العملية ، لبلوغ غاية عسكرية او  
سياسية او

غير ذلك ( استراتيجيه ) .

صيرورة : الجانب المتحرك من الوجود المشخص .  
صيرياء : علم الصيرورة .  
ضمير : قوة الذات الحاكمة في مجال الاخلاق .  
ظهرانية : الفلسفة التي ترد مانعرفه الى الظواهر .  
عقل : الجانب الساكن من الذهن .  
عقلانية : الفلسفة التي تجعل من العقل وسيلة المعرفة الاولى .  
فعل : وحدة الحرية والحتمية في التشخيص .  
فكرياء : علم الفكر ( ايدولوجيا ) .  
قيمياء : علم القيم ( اكسيولوجيا )  
كلانية : الفلسفة التي تجعل من الكل مبدءاً تفسر لها .  
كل مشخص : وحدة الموجودات في تشخيصها الكامل « قبل  
تجريدتها معرفيا .  
مثلانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى المثال ( الفكرة ) .  
مدانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى المادة .  
مفارق : ماحقيقته خارج الذهن معرفيا وخارج الأشياء  
وجوديا ( ترنسدان ) .  
مفارقي : عند كنط صفة للمعرفة القبليه التي يتمتع بها العقل  
المجرد ، وهي تعمل بمعزل عن كل موضوع مفارق ( ترنسدانثال ) .

نسبانية : الفلسفة التي تنكر المطلق ، وتقول بنسبية الاشياء .  
وجد : فعل الوجدان في علاقته المباشرة بالوجود ، وقبل تجريده  
الى فكر وانفعال ونزوع .  
وجدان : وحدة الذات والجسد .  
وجود مشخص : وحدة الوجود والصيرورة ما وراء تجريدهما  
ذهنيا .  
واقع : كل مايقع في الوجود المشخص بفعل صيرورته .  
وقعانية : الفلسفة التي تعطي الواقع الاولية على ماعداه .







## صدر للمؤلف



- دراسات فلسفية ، محاولة ثورة في الفلسفة . دار الأنوار ، بيروت ١٩٧٣ .
- الفلسفة ومعنى الكلمة . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٨ .
- الفحص عن أساس اليقين . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٦ .
- الفحص عن أساس الأخلاق . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٩ .
- الفحص عن أساس الفنون . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٩١ .
- إرادة الحضارة . دار الفاضل ، دمشق ١٩٩١ .
- الفحص عن أساس التفكير الفلسفي . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٩٣ .



شيخ الأرض ، تيسير ، الوجود والضرورة والفعل ، دراسة فلسفية ،

منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ،

٣٤٠ ص ، قياس ٢٥×١٧ سم

مطبعة اتحاد الكتاب العرب

---

١٩٩٥/١١/٢٠٠٠





## تنويه

ورد على الغلاف اسم الكتاب الوجود والضرورة والصح هو  
الوجود والضرورة والفعل ، فعذراً من المؤلف والقارئ .







### هذا الكتاب

يواصل المؤلف عبر فصول هذا الكتاب مشروعه في البحث والتقصي واستقرار الفكر الفلسفي بمنهجية ودقة وإحاطة مميزت بها كتبه السابقة : في البحث عن التفكير الفلسفي والفحص على أساس اليقين والفحص على أساس الأخلاق وغيرها من كتبه وعطاءاته الفكرية التي ترجع إلى عقدين ونيف من الزمن .

مطبعة اتحاد الكتاب العرب

دمشق

ثمن النسخة ٢٠٠ ل.س. في القطر

٢٥٠ ل.س. في أقطار الوطن العربي